Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1940

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Disposition au changement total[1]

« ... Vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle sans cesse selon la science parfaite à l'image de Celui qui l'a créé... » (Col., III, 9).

Ces paroles de saint Paul sont gravées sur la porte que doit franchir quiconque veut atteindre la fin à laquelle Dieu nous appelle. Elles expriment de la manière la plus profonde la voie que le baptisé doit suivre jusqu'à l'épanouissement de la vie nouvelle, surnaturelle, reçue au baptême.

Au principe de toute vraie vie chrétienne doit se trouver la disposition intérieure à « dépouiller le vieil

1. Je rends ainsi, par un à-peu-près et une périphrase explicative, un mot composé intraduisible : *Veränderungsbereitschaft*, littéralement « état de préparation au changement total ». Une autre difficulté de cette traduction a été de rendre le mot très fréquent dans le texte de *Flüssigkeit*, liquidité, fluidité. qui fait penser à la sentence du Curé d'Ars : « Les saints ont le cœur liquide », et à la formule courante : « Le cœur se fond ». J'ai évité le mot fluidité et ses synonymes parce que, si le liquide prend la forme du vase où il est versé, il n'est pas susceptible d'être façonné, de recevoir des empreintes et de garder par lui-même une forme. J'ai usé plutôt des termes : *malléabilité*, *plasticité*, *souplesse*, *ductilité*, selon le contexte immédiat.

homme », le désir ardent de devenir dans le Christ un homme nouveau. Même sans motif religieux, l'homme éprouve le besoin de changer radicalement. Il veut se développer et se parfaire; seulement il croit pouvoir combler les lacunes et les manques de sa nature par ses seules forces humaines.

A la différence de l'insouciant qui se laisse tirer ou pousser au gré de son tempérament, tout homme soucieux de vie morale a conscience de la nécessité de travailler à soi-même pour se changer et se parfaire. Cette disposition de cœur à la conversion est la condition nécessaire de toute croissance spirituelle et morale.

Mais la lumière de la révélation introduit ici une grande nouveauté. La révélation, dans l'Ancien Testament, de la condition métaphysique humaine, éveille déjà l'homme à la conscience de la blessure profonde infligée à sa nature par le péché originel : blessure incurable aux forces humaines et nécessitant une rédemption. L'homme sait dès lors qu'aucun repentir ne peut expier la dette du péché qui le sépare de Dieu, qu'aucune bonne volonté, aucun effort moral naturel, ne peut restituer la beauté de l'état paradisiaque. Il soupire donc ardemment vers le Rédempteur qui, par sa force divine, ôte la dette du péché et lance un pont sur l'abîme qui nous sépare de Dieu. A travers tout l'Ancien Testament retentit cet appel passionné : « *Deus, converte nos! ostende faciem tuam et salvi erimus* » (Ps. LXXIX, 4). Désir ardent d'une purification, d'une conversion qui nous permette de nous présenter devant la face de Dieu, de nous tenir en présence de Celui qui est l'ineffablement saint : « *Asperges me hyssopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor.* Purifie-moi avec l'hysope et je serai pur; lave-moi et je serai plus blanc que la neige » (Ps. L, 9).

Cependant le Nouveau Testament nous révèle une vocation qui dépasse de très loin l'objet de tous ces désirs : Jésus dit à Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu » (Jean, III, 3). Jésus, le Messie, n'est pas seulement le Rédempteur qui détruit le titre de nos dettes et nous lave de tout péché. Il est encore le dispensateur d'une nouvelle vie divine qui doit nous transformer entièrement et faire de nous des hommes nouveaux : « *Exspoliantes veterem hominem...* Vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle sans cesse selon la science parfaite, à l'image de Celui qui l'a créé » (Col., III, 9). Sans doute recevons-nous cette vie nouvelle comme un pur don au baptême, mais elle ne se développe pas sans notre collaboration : « Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle... » (I Cor., V, 7).

Nous devons être remplis du désir profond de devenir autres, de mourir à nous-mêmes, de nous renouveler dans le Christ. Ce désir, cette disposition du cœur à « diminuer », pour que Jésus « croisse » en nous, est la première et élémentaire condition de la transformation en lui. C'est le mouvement initial de l'homme pour qui brille la lumière du Christ, son mouvement premier vers Dieu : Il suit nécessairement, d'une part, la conscience du besoin de rédemption, et, d'autre part, la connaissance de notre vocation par le Christ. La tradition de soi au Christ implique disposition à se laisser pleinement transformer par lui, sans mettre aucune limite à la transfiguration de la nature par la grâce.

La différence est évidente qui sépare la disposition du chrétien à la conversion et celle de l'homme qui tend vers un idéal, mais en restant au plan de la nature. Plein d'optimisme à l'égard de celle-ci, ce dernier mé-

connaît la profondeur de ses lacunes, l'incurabilité de ses blessures par des moyens humains. Il ignore notre impuissance à acquitter nos dettes et à mener à bien par nous-mêmes une vraie rénovation morale. Dans son illusion activiste, il ne reconnaît même pas la nécessité d'un *renouvellement* de principe. Il ne soupçonne pas l'insuffisance fondamentale de toute morale naturelle et la qualité incomparablement supérieure de la vertu à motif surnaturel, dont la plénitude a nom *sainteté*.

Sa disposition à changer se distingue surtout de celle du chrétien dans les points suivants : Il ne s'agit pour lui que d'un changement relatif, d'un développement dans les limites de la nature. Son effort ne va pas, comme celui du chrétien, à se laisser transformer tout entier par l'action d'en-haut, à recevoir une forme entièrement neuve, dépassant infiniment la nature humaine et ses possibilités. Il ne veut pas renaître et devenir autre à fond, c'est-à-dire jusque dans les racines de son être; il n'aspire à se perfectionner que dans le cadre de ses possibilités naturelles. Il veut développer à plein les virtualités et tendances de la nature en écartant les obstacles à ce développement. Souvent même il consent expressément à son moi, garde une confiance naïve en ses tendances spontanées, antérieures à toute visée consciente de fins. C'est éminemment le cas d'un Gœthe. Quoi qu'il en soit, la préparation de l'âme à la conversion ne l'ouvre qu'à un perfectionnement naturel compris dans les limites humaines. Chez le chrétien, elle se rapporte à un changement de principe, à la rédemption de l'humain par le divin, au surnaturel.

A cette première différence s'en rattache étroitement une autre. La disposition à la conversion chez l'homme d'idéal se rapporte seulement à des points déterminés, jamais à l'ensemble de sa nature. Ses hautes visées mo-

rales sont d'éliminer telle ou telle faute, de combler telle lacune, d'acquérir telle vertu. Le chrétien veut devenir autre en tout, changer à la fois dans ce qui en lui est mauvais, et dans ce qui est naturellement bon. Il sait que toute la bonté naturelle est insuffisante devant Dieu, que cette bonté elle-même doit être surnaturellement transformée, c'est-à-dire réformée par le principe de vie surnaturel dont il est devenu participant au baptême.

En troisième lieu, l'homme à hautes visées morales non chrétien reste, si disposé qu'il soit à changer, sur le solide terrain de la nature. Comment pourrait-il le quitter et se laisser tomber dans le vide ? Le chrétien, au contraire, quitte ce terrain. Dans son désir de devenir autre et dans sa disposition au changement, il rompt entièrement avec la nature, dont il veut ne plus sentir sous ses pieds le sol ferme, pour se laisser choir dans les bras du Christ. L'aventure inouïe de la mort à soi-même et de l'abandon complet de la base naturelle, celui-là seul peut oser la courir qui peut dire avec saint Paul : « *Scio enim cui credidi.* Je sais à qui je me confie. »

Cette préparation au changement radical, condition nécessaire de la transformation dans le Christ, il s'en faut bien qu'elle soit, au degré élevé, commune à tous les croyants. Elle est la marque distinctive des chrétiens qui ont mesuré toute la grandeur de leur vocation et veulent sans retour prendre au sérieux l'imitation du Christ.

Beaucoup de chrétiens ne sont prêts à changer que sous réserves. Ils s'efforcent bien de garder les commandements, de renoncer aux comportements où ils ont reconnu du péché. Mais ils n'ont pas la volonté et la dis-

position de devenir en tout des hommes nouveaux, de rompre avec toutes les mesures naturelles, de tout considérer à la lumière surnaturelle. Ils ne veulent pas se décider à la complète μετάνοια, à la conversion proprement dite. Ils tiennent encore à tout ce qui leur paraît justifié selon les mesures naturelles[2].

De bonne foi, ils s'ancrent dans l'affirmation de leur moi; ils ne se sentent pas obligés, par exemple, à aimer leurs ennemis; ils laissent jusqu'à un certain point leur orgueil se développer et se croient le droit d'écarter d'eux les humiliations et d'y réagir d'une manière toute naturelle. Ils prétendent, comme à une chose allant de soi, à la considération du monde; ils ne veulent pas passer pour « fous du Christ », ils font dans leur vie une certaine place au respect humain, ils veulent pouvoir exister même aux yeux du monde. Ils ne sont pas disposés à la rupture complète avec le monde et ses mesures. Ils tiennent à maintes conventions et ne font aucun cas d'un certain « laisser aller ». On peut concevoir bien des dégradations de la préparation de l'âme à la conversion, mais toutes sont caractérisées par le fait que la volonté et la disposition de changer sont limitées, que l'on tient toujours par quelque attache à sa nature et qu'on ne veut se transformer que jusqu'à un point. Quelque différence qu'il puisse y avoir entre ces divers degrés de disposition au changement, la coupure décisive est toujours entre le limité et l'illimité, le relatif et

2. Nous faisons ici abstraction d'abord du cas également fort typique, où l'exigence de changement radical est bien perçue de quelque manière, mais où on lui oppose une résistance plus ou moins consciente, et nous nous limitons au cas où, cachée en profondeur, la résistance à la complète transformation empêche de reconnaître l'ampleur du changement qui s'impose, ou encore fait qu'avec une bonne conscience on ne se soumet à cette exigence que dans de certaines limites.

l'absolu, le conditionné et l'inconditionné Celui-là seul est dans la disposition inconditionnée et sans réserve qui, ayant entendu des lèvres du Maître : « Suis-moi », le suit en effet, « quittant tout ». Cela ne signifie d'ailleurs pas qu'il doive quitter tout à la lettre et embrasser la pratique des conseils évangéliques, — il faut pour le faire une vocation spéciale, — mais que, comprenant l'appel adressé à tous les chrétiens : *Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in sanctitate et justitia veritatis*, il quitte, et soi-même, et le terrain naturel où il se tenait, et toutes les mesures ou règles purement naturelles, pour se laisser complètement transformer par le Christ. Cette disposition à la conversion totale par où l'on entre pleinement dans sa destinée surnaturelle, est la première condition de la transformation dans le Christ.

La disposition au changement radical doit s'accompagner du désir brûlant de devenir un « nouvel homme » dans le Christ, de la volonté passionnée de mourir à soi-même et de se laisser transformer en Jésus. Cela suppose que tout l'être est devenu plastique comme une glaise, pour que l'image du Christ s'y puisse imprimer. Il faut être résolu à ne pas se durcir dans sa nature, à ne pas affirmer son moi, à ne pas limiter, même inconsciemment, le rayonnement du Christ, à ne pas fixer de bornes à sa transformation en lui. Il faut, au contraire, avoir l'insatiable soif de devenir un « nouvel homme » en tout. Il faut trouver son bonheur à se jeter dans les bras du Christ, pour y être transformé bien au-delà de ce qu'on peut viser. Il faut savoir dire, comme saint Paul sur la route de Damas : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? »

Cette préparation parfaite à la conversion totale n'est pas seulement la condition pour s'engager dans ce che-

min; c'est aussi la disposition foncière requise pour y progresser, l'attitude où il faut demeurer toujours, tant qu'on est « en voyage », jusqu'à ce qu'on entre dans « l'état de terme », où nul « devoir » n'est plus imposé à la volonté, où l'on goûte en Dieu un repos immuable dans la communauté d'une béatitude sans mesure. Dès que cesse cette volonté passionnée de devenir autre, cette disposition à laisser transformer tout son être, on perd sa rectitude chrétienne.

Non seulement cette disposition sans réserve à la conversion est une condition indispensable de la transformation dans le Christ, mais elle est déjà en elle-même une réponse à Dieu souverainement importante. Elle trouve sa plus haute expression dans la réponse de la très Sainte Vierge à l'Ange de l'Annonciation : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'arrive selon ta parole. »

Dans ses *Discourses for mixed congregations*, le cardinal Newman explique combien est mauvais l'état de celui qui, parvenu à un certain degré, — si haut soit-il, — croit avoir assez lutté contre sa nature et pouvoir déposer les armes. Tous les saints nous montrent pourquoi cette souplesse de l'âme, cette constante volonté de se laisser transformer par le Christ, loin de diminuer, croît avec le progrès spirituel. Plus une âme est transformée au Christ, plus est profonde et illimitée sa disposition à la conversion, plus elle comprend la profondeur de la transmutation et la nécessité de se remettre aux mains de Dieu. Jamais dans l'état de voie elle ne devra cesser de dire à Jésus : « Prends-moi à moi-même et rends-moi agréable à tes yeux. » Le processus de mort à soi-même et de résurrection dans le Christ ne doit jamais s'arrêter; le chrétien doit toujours garder cette souplesse intérieure, dernier mot de l'*état de voie*. Le bon larron sur la croix disait : « Seigneur, souviens-toi

de moi quand tu seras dans ton royaume. Nous autres, c'est justement que nous sommes punis, mais celui-ci n'a fait aucun mal. » Alors se fit en lui une rupture totale. Cette disposition sans réserve étant son dernier acte — il mourut aussitôt —, il reçut malgré toute son imperfection cette réponse du Seigneur : « En vérité, aujourd'hui tu seras avec moi au paradis. » Non seulement le pécheur au sens rigoureux du mot, mais le préservé, le pur, prévenu de la grâce, attiré par Dieu dès sa jeunesse, non seulement un saint Augustin, mais aussi un saint Jean, tous doivent avoir cette disposition sans réserve au changement. On partage souvent les saints en deux catégories : les grands « convertis », tels un saint Paul, une sainte Marie-Madeleine, et ceux chez qui on peut clairement observer une croissance plus continue, quoique lente, dans la grâce, tels un saint Jean l'Évangéliste, une sainte Catherine de Sienne. Non seulement celui qui a été « converti », et dont la vie passée doit être regrettée et déplorée, mais encore celui qui n'est jamais entré en conflit aigu avec aucun commandement de Dieu, doit être prêt à quitter la nature pour recevoir l'empreinte du Christ et devenir en lui un homme nouveau.

On se méprendrait complètement néanmoins sur cette attitude foncière indispensable si on la concevait comme une plasticité absolue, comme une pure volonté de changer indifférente au sens du changement. Il s'agit d'une disposition à se laisser transformer par le Christ et par tout ce qui nous parle de lui et du Père des lumières. Le progrès dans la mort à soi-même inclut en sa définition un double élément : changement continuel; formation par le Christ ou plasticité mettant à même d'être toujours plus profondément et irrévocablement transformé par lui. Cela comporte parallèlement affermisse-

ment et consolidation en lui et en tout ce qu'on reçoit de lui : affermissement contre toute tendance à changer sous les influences d'en bas, réceptivité à toutes les impressions d'en haut.

On voit combien cette plasticité surnaturelle diffère de la naturelle. Ceux qui, telle une cire molle, sont indifféremment prêts à tout changement, sont simplement des êtres influençables, soumis aux impressions les plus diverses, dépourvus de toute consistance, résistance et continuité. La plasticité surnaturelle n'a rien de commun avec cette molle réceptivité à toute espèce d'influence ; elle implique, au contraire, une solidité capable de résister à toutes influences du monde, résistance et mise en garde contre elles, et, nous l'avons vu, affermissement en tout ce qui nous vient du Christ. Ainsi trouvons-nous déjà cette *coïncidentia oppositorum*, cette rencontre de traits paraissant inconciliables dans l'ordre naturel, qui est la marque du surnaturel. La souplesse aux mains du Christ est donc absolument différente de l'état de flux et de variation continuels où le changement comme tel est tenu pour un bien. La disposition à se laisser transformer par le Christ est l'opposé non seulement du culte de la mobilité comme telle, cher à certain « mouvement de jeunesse », mais encore de l'idéal gœthéen mettant la plénitude de vie dans le changement continuel. Il ne s'agit donc pas d'une réceptivité indifférenciée, d'un règne de la mobilité comme telle, que pourrait définir le mot d'ailleurs magnifique de Gœthe : « Tant que tu n'as pas cela, ce : meurs et deviens, tu n'es sur la terre sombre qu'un hôte triste. » Nous ne devons pas cultiver l'amour du changement pour lui-même, car, comme chrétiens, nous n'aimons pas le changement, mais le Dieu immuable, toujours identique à soi-même : *Ipsi peribunt, tu autem ipse permanes* (Ps. CI, 20, 28) et nous aspirons à

l'instant où il n'y aura plus ombre de vicissitude, où nous participerons à la divine immutabilité. Nous n'avons aucune sympathie pour le rythme vital de la mutabilité.

Rejetant l'idéal des adorateurs de la nature, étrangers à l'ivresse panthéistique, refusant de nous tenir pour une simple portion de la nature, nous éprouvons, comme personnes spirituelles, notre irréductible différence d'avec elle. Nous sentons que nous n'appartenons pas tout entiers à ce royaume. C'est seulement ici-bas que nous sommes soumis à un rythme de montée et de descente, de devenir et de mort, de passage.

Nous ne mourrons pas en tout ce que nous sommes : *Non omnis moriar*, dit Horace en pensant à la gloire. Nous le disons, nous, en pensant à notre être le plus propre et le plus intime. Notre vocation au partage de l'immutabilité de Dieu fait partie du message béatifiant de l'Évangile. Mais notre vie ne devient immuable que dans la mesure où nous sommes transformés dans le Christ. Tant que nous ne sommes pas transformés dans le Christ et que nous voulons nous affirmer nous-mêmes, ce durcissement dans notre nature a précisément pour effet de nous livrer au monde qui change, étant une sclérose dans la mutabilité. Il nous empêche de nous dépasser nous-mêmes et d'entrer dans l'immutabilité de Dieu. C'est seulement dans la mesure où, comme une cire, nous sommes transformables par le Christ et évitons tout durcissement dans notre nature, que nous devenons vraiment fermes et participants de l'immutabilité du Christ, que nous atteignons cet état d'élévation au-dessus de l'horreur qu'inspire aux personnes spirituelles, par opposition à la nature extérieure, le rythme de la mort.

A considérer le cours normal de la vie humaine, on trouve dans la jeunesse, même au point de vue spirituel,

une certaine malléabilité : non seulement les jeunes aiment pour elle-même la possibilité du changement, mais ils ont un élan vers le haut, ils éprouvent de la joie à s'enrichir spirituellement, à apprendre, à se développer, à changer en mieux. Cette disposition est un don de la jeunesse. L'homme porté par le rythme de la jeunesse témoigne d'une plénitude de force, d'une audace qui facilite ses élans. A mesure qu'il vieillit, que ses traits s'usent, se durcissent, sa plasticité naturelle disposant à un changement radical disparaît, on a moins de prise sur lui. On ne peut plus attendre qu'il apprenne encore et change : son siège est fait. Non seulement il persévérera de fait dans ses convictions ou comportements, mais il persévérera parce que son psychisme s'est sclérosé, que sa disposition naturelle au changement a disparu, qu'apprendre et changer sont pour lui désormais exclus et que le durcissement dans son individualité lui semble un droit. Les particularités et singularités ne sont jamais si accentuées dans la jeunesse. Ce n'est que plus tard que certaines tendances s'affirment au point que le simple écoulement de la vie semble conférer le droit de n'être plus disciple ou apprenti, mais maître.

A considérer le cours de la vie de la jeunesse et de l'âge mûr du point de vue surnaturel, c'est l'inverse. Loin de diminuer, la disposition à changer, la souplesse entre les mains du Christ augmente. L'on mûrit réellement. Tout l'accidentel passe à l'arrière-scène, la vie se simplifie et les grandes choses passent au premier plan. L'agitation inquiète de la jeunesse, sa dispersion par des attirances opposées, son désir insatiable de tout ce qui semble attrayant et beau font place à l'orientation directe vers l'essentiel et le décisif. Ce processus de simplification, essentiel à la maturité, va de pair avec l'affermissement dans le Christ. Une foule de tendances vita-

les, de désirs de toute sorte, une certaine inquiétude continuelle entretenue par l'attente du bonheur terrestre cèdent le pas à l'inquiétude purement surnaturelle de trouver le Christ. On s'affranchit de sa nature La parole de la Sainte Écriture : *Consummatus in brevi, explevit tempora multa*, exprime clairement le sens et la valeur vrais de l'âge mûr spirituel. Atteindre cette pleine maturité, c'est acquérir une éternelle jeunesse surnaturelle : la disposition à changer, la volonté intérieure de devenir autre, la résolution absolue de mourir à soi même croissent, l'impatience de saisir le Christ ne diminue pas. Dans ces dispositions, plus on approche de l'éternité, plus le regard se tend vers l'unique nécessaire. C'est là l'éternelle jeunesse surnaturelle, dont parle le psaume *Judica me*, que le prêtre récite au bas de l'autel.

Introïbo ad altare Dei... ad Deum qui laetificat juventutem meam.

Jeunesse à l'égard de Dieu, qui ne diminue pas, mais augmente toujours dans l'état de voie avec la disposition toujours en éveil à changer en lui, à laisser sa face s'imprimer en nous. Cela revient à dire : Affranchissement progressif de notre moi, suppression de tout ce qui en nous s'interpose entre notre âme et le Christ. Il n'est nullement exagéré de dire : Le degré de souplesse entre les mains du Christ, et de disposition au renoncement à soi-même pour se revêtir du Christ, mesure une âme devant Dieu.

Si, à certains moments, nous avons le sentiment plus vif d'être comblés par Dieu, attirés à lui, il faut toujours nous redemander : Suis-je prêt à me convertir et dans quelle mesure le suis-je ? Si nous pouvons répondre *oui*, alors, mais alors seulement, nos dispositions sont droites. Si nous sommes aussi prêts quand la grâce nous soulève, nous faisons mieux que de subir passivement le

toucher de Dieu : nous sommes en état de collaborer comme Dieu l'exige. L'intensité de la vie chrétienne peut se mesurer au degré de la disponibilité intérieure.

Une des notes de la préparation sans réserve à la conversion est une sainte défiance de la connaissance qu'on a de soi-même. Si je dois réellement devenir autre, il ne m'appartient pas de fixer moi-même la limite entre ce qui en moi peut subsister devant la face du Christ et ce qui ne le peut pas. C'est au Christ lui-même à le déterminer, par l'autorité du directeur spirituel. Il faut être prêt à changer jusqu'en notre être le plus intime, être modelable à Dieu en toute partie de notre être où il mettra la main, et nous saisira par le directeur ou le supérieur religieux, car nous ne pouvons ni ne devons déterminer nous-mêmes la mesure de notre changement. C'est là une marque distinctive du sérieux de la nouvelle vie engagée dans l'imitation du Christ. Certes, Dieu fera miséricorde à celui dont la disposition à se laisser changer n'aura pas été totale, mais seul peut devenir saint celui dont la disposition à la conversion et la malléabilité sont illimitées.

*
* *

Cette disposition à la conversion totale ne s'oppose nullement à l'esprit de continuité. La continuité nous fait tenir compte de l'unité dernière de toute vérité et de toute valeur résidant en Dieu. Nous devons nous attacher à tout ce qui nous a été manifesté d'authentiques vérités et de valeurs réelles. Il ne faut pas qu'elles cessent d'être pour nous dès qu'elles cessent de nous apparaître. L'âme sans continuité attribue au présent comme tel une primauté qui ne lui revient pas. Elle oublie les impressions les plus importantes et les plus valables au profit de cel-

les du moment présent. Elle ne s'attache pas fermement et de manière durable aux vérités universelles et aux valeurs fondamentales déjà reconnues. Elle ne sait pas y confronter la situation actuelle, en faire le fond permanent de sa vie. S'absorbant dans le présent, elle n'a pas la mesure pour apprécier et juger les nouvelles impressions, qui d'ailleurs se juxtaposent en elle sans lien ni hiérarchie, comme si leurs droits étaient égaux; et elle oublie, dans le dynamisme de l'actualité, la valeur des impressions antérieures.

Exemple : on a pu pénétrer d'un regard profond l'intime d'une personne. Dans une rencontre ultérieure, toute accidentelle, on reçoit d'elle une autre impression et on recommence à ne plus la voir que du dehors. Grâce à l'esprit de continuité, on ne se laisse pas égarer par cette nouvelle impression, on s'en tient aux précédentes, plus valables. Sans esprit de continuité, on se laisse égarer par l'impression nouvelle. L'ancienne s'efface, uniquement parce qu'elle est plus ancienne et l'on est soumis à la seule puissance de l'impression nouvelle parce qu'elle est actuelle.

L'aptitude à s'attacher aux vérités fondamentales, au point qu'elles forment le fond de toute expérience, et le pouvoir d'affirmer victorieusement les aspects particuliers valables contre les nouveaux, dépourvus de validité, sont étroitement liés avec l'ouverture aux vérités et valeurs nouvelles. La fidélité à l'acquis ne vient pas d'un conservatisme formel, mais est une réponse à l'immutabilité, à la signification toujours jeune de la vérité et des valeurs authentiques. Le même motif pour lequel l'homme doué d'esprit de continuité s'attache inébranlablement à la vérité le fait également s'ouvrir à toute vérité nouvelle, le dispose même à abandonner ce qu'il avait d'abord estimé vrai, dès que cela est contredit par

une vue nouvelle plus profonde. La continuité est requise même pour corriger ses vues antérieures. Mais la préséance purement formelle du présent n'y joue aucun rôle. Seul l'homme doué de continuité est même en état de progresser réellement dans la connaissance, de tenir fermement les vérités déjà reconnues et de les enrichir, en sorte que non seulement ses connaissances s'étendent, mais que le vrai nouvellement reconnu projette sur l'ancien une nouvelle lumière.

Seule cette attitude fait droit à l'immutabilité, à la cohérence et à l'unité intérieures de toutes les valeurs. Elle fait reconnaître le primat des valeurs supérieures sur les inférieures. On manifeste plus d'esprit de continuité lorsqu'on accorde la préséance à une valeur plus haute aussitôt qu'elle se révèle. Suivre la valeur plus haute, c'est implicitement tenir ce que, dans la valeur au-dessous, notre réponse visait. La fidélité ne saurait se limiter à une valeur déterminée, mais doit se rapporter à la valeur et au bien comme tels, en dernière analyse à Dieu, souverain bien. Nous lui sommes fidèles si la valeur plus haute l'emporte, même pour notre expérience, sur l'inférieure.

L'esprit de continuité est un fondement indispensable de toute croissance intérieure et avant tout de la transformation dans le Christ. Il faut comprendre qu'il n'est en rien contraire à la disposition à la conversion. La souplesse entre les mains du Christ suppose la continuité. L'empreinte reçue du Christ doit toujours être gardée, devenir une marque durable de notre être. Mais nous devons toujours rester transformables, en ce sens que, quelque degré que nous ayons atteint, nous demeurions disponibles pour les degrés ultérieurs de transformation dans le Christ.

Cette nouvelle transformation suppose l'appui des de-

grés précédents et donc la continuité. Elle ne signifie pas disparition et effacement du degré antérieur. Celui-ci se trouve bien plutôt assumé, approfondi, transformé et transfiguré en le nouveau degré.

La fidélité à l'égard du Christ est précisément garantie par le fait que nous nous laissons toujours plus profondément attirer en lui et que nous suivons sans réserve son appel. C'est un seul et même Christ qui nous révèle de plus en plus son visage et à qui nous appartenons d'autant plus que nous nous laissons transformer en lui plus à fond. Mais cela suppose qu'on peut discerner si la nouvelle impression est plus profonde et plus valable. Seule la continuité peut nous mettre en état de confronter le nouveau avec l'ancien, nous préserver de retomber d'un degré supérieur à un degré inférieur, ou de nous soumettre sans résistance à n'importe quelle impression qui nous ferait descendre au-dessous du niveau déjà atteint.

* * *

Mais ne faut-il pas aussi rester fidèle à sa propre valeur individuelle ? La disposition à se laisser changer doit-elle supprimer tout égard pour ce qui constitue le talent confié par Dieu à chaque homme, pour cette ultime réalité inexprimable éprouvée par chacun comme son être le plus indéniable ?

La disposition radicale au changement n'inclut, certes, pas l'abandon de la singularité de notre être voulue de Dieu. Mais l'individualité d'un homme peut s'étendre de deux manières : Il s'agit, ou bien de son image d'ensemble, y compris tout ce qu'il porte de fautes, de singularités, de lacunes, d'imperfections et d'accidents; ou bien de la pensée divine particulière, unique, irréitérable, re-

présentée par chaque être humain, mais qui ne se réalise complètement que dans le saint. Celle-ci inclut, d'une part, une nature singulière, dont ne font point partie les imperfections et les fautes; d'autre part, une transformation surnaturelle qui représente la transfiguration et l'incommensurable élévation de cette nature.

La préparation au changement dont nous parlons se rapporte aux éléments négatifs, — seulement propres à notre nature et faisant obstacle à la souveraineté du Christ, — en second lieu à tout ce qu'il y a en nous de naturellement bon et qui précisément ne doit pas rester naturel, mais être transfiguré et transformé surnaturellement.

Il n'est pas question d'abandonner les valeurs naturelles de l'individualité, de renoncer à une singularité voulue de Dieu. On le voit bien chez les saints : Ils ont ce trait fondamental commun; ils ne vivent plus, mais le Christ vit en eux; ils n'en sont pas moins des individualités fortement marquées. Pensons à un saint François d'Assise, à une sainte Catherine de Sienne. Autant est légitime la conservation de son individualité au sens de vocation particulière de Dieu, autant est illégitime l'auto-affirmation de tout ce que l'on regarde habituellement comme sa nature. La défense de cette réalité propre voulue de Dieu ne saurait entrer en conflit avec le total changement opéré par le Christ. Elle ne saurait jamais consister dans une résistance à l'attrait d'en haut et dans l'affirmation, sous quelque forme que ce soit, de son moi. Car tant qu'on reste captif de sa nature, cette singularité voulue de Dieu n'est jamais réalisée; elle ne peut trouver son plein développement que si « je ne vis pas, mais le Christ vit en moi ».

Ce mystère, que Dieu nous est plus proche que nous-mêmes, fait que nous ne sommes pas réellement nous-

mêmes, ne réalisons pas l'irréitérable pensée de Dieu, tant que nous ne sommes pas *re*-nés dans le Christ. La garde de l'individualité particulière voulue de Dieu suppose seulement que certaines voies et formes de vie chrétiennes ne peuvent être envisagées par nous. Tout chemin n'est pas bon pour tous. Il y a différentes voies d'égale valeur pour aller à Dieu : celles de saint Benoît, de saint François, de saint Dominique, etc... La parole prononcée par Dieu en chaque âme, le nom propre dont il l'appelle, la réalité incommunicable qu'il a mise en elle, il n'y faut pas renoncer par violence, mais cette singularité de chaque individualité est, nous l'avons vu, à bien distinguer de ce qu'on lui attribue communément et de ce que chacun croit lui appartenir.

Cette prétendue individualité se compose de bien des facteurs : des expériences vécues, des blessures reçues, des fausses réponses données, de l'influence subie dans le milieu et de bien autres éléments. Combien de généralisations hâtives, basées sur une seule expérience, subsistent dans notre esprit! Tout cela nous a marqués de son empreinte. Mais tout cela n'est pas nécessairement conforme au sens dernier propre à un être humain. Jamais ces éléments n'agissent d'une manière si favorable qu'ils ne gauchissent de quelque façon l'idée de Dieu sur nous. Ce que nous-mêmes tenons pour notre personnalité est très souvent bien éloigné du nom intime que Dieu nous donne. Nous ne pouvons même pas par nos seules lumières reconnaître ce nom : *Omnis homo mendax.*

Ce qui doit être abandonné sans retour, c'est donc tout ce qui n'appartient pas à notre être véritable et qui tend pourtant à se solidifier en nous, car la plupart se gardent bien d'abandonner ces traits nombreux étrangers à leur être véritable, et résultant en eux des divers

facteurs ci-dessus mentionnés. Au contraire, ils s'efforcent de les approuver, de les affirmer, de les confirmer, bien loin de se laisser transformer à cet égard, de laisser imprimer en eux les traits du Christ. Une telle attitude est opposée directement à la plasticité dont nous avons parlé.

La disposition à changer ne se rapporte donc pas à la vraie individualité voulue de Dieu : celle-ci doit être seulement transformée et transfigurée, mais non abandonnée ni remplacée par une autre. Chaque individualité humaine a sa raison d'être spéciale, son orientation intérieure unique.

Deux écueils différents sont ici à éviter. On rencontre souvent des personnes tentées de renoncer, de se laisser aller. Exemptes d'orgueil, elles manquent d'élan intérieur pour réaliser leurs meilleures virtualités, elles n'ont pas même la force d'y croire. L'exemple des saints ne les enflamme pas. Au contraire, l'héroïsme des saints leur sert de prétexte pour se résigner à leur médiocrité. « Je ne suis pas appelé à monter si haut. Je suis trop misérable. » Ce renoncement suppose la méconnaissance du talent reçu pour le faire fructifier et dénote même un certain manque du sens de la responsabilité devant Dieu. Parlant d'elles-mêmes, ces personnes vont jusqu'à nier leurs qualités naturelles. Elles se cramponnent en bas tant qu'elles peuvent. Si lamentable toutefois que soit un tel manque d'élan, quelque lâcheté qu'il y ait à laisser ainsi en friche ses meilleures possibilités, l'horreur des supériorités inauthentiques est cependant un bien.

Et voici l'attitude contraire : on a de l'élan, mais on refuse de voir ses limites, on se hausse et se tend d'une manière crispée. Entend-on une conversation spirituelle qui fait impression, on s'y mêle comme si l'on était compétent, on prétend avoir autant d'expérience que les

autres, être aussi grand spirituel, avoir une âme aussi profondément religieuse; on se hausse ainsi à un niveau qu'en réalité on n'a pas atteint, qu'on ne saurait même pas atteindre par ses qualités purement naturelles. Pour réel qu'il soit, un tel élan se nourrit d'orgueil. On méconnaît les limites des talents qu'on a effectivement reçus de Dieu. On parle toujours de choses au-dessus de soi en prenant ses désirs pour des réalités. Cette manie de se hausser repose la plupart du temps sur un complexe d'infériorité et un défaut total d'antennes. La sottise, l'écrasante sottise consiste dans la volonté de figurer autre chose que ce qu'on est, et non pas précisément dans le défaut d'aptitudes spirituelles. Aussi longtemps qu'on reconnaît sa vraie place et qu'on se borne à ce que l'on comprend, si peu doué qu'on soit, on n'est pas vraiment sot, la faiblesse d'esprit ne rétrécit ni n'oppresse.

Ce laisser-aller et cet effort violent pour se hausser sont l'un et l'autre défectueux. La préparation surnaturelle au changement se tient à égale distance des deux écueils. Qui la possède reconnaît ses limites naturelles, mais aussi l'appel particulier de Dieu. Il ne se laisse pas aller, ne s'accommode pas de ses possibilités les plus basses, mais ne s'engage pas non plus, par un effort crispé, dans la poursuite d'un faux idéal. Il a conscience de sa misère, il ne s'y résigne pas. Un élan surnaturel vers la perfection lui fait espérer de la transformation dans le Christ la plus riche fructification du talent qu'il reconnaît vraiment avoir reçu de Dieu. Quelle que soit sa nature, il sait que, s'il se laisse réformer par le Christ, il peut devenir autre, revêtir la robe nuptiale de la parabole. La plasticité, la volonté de se laisser changer, le geste d'imploration vers le Christ, la disposition à quitter tout, et, avant tout, soi-même, voilà les fils dont est tissé ce vêtement de fête.

*
* *

Pour beaucoup de personnes, un des principaux obstacles à cette plasticité entre les mains du Christ est un idéal de fidélité mal compris. L'attachement à ses idées et à son monde spirituel est érigé en absolu. On oublie que, seul, l'attachement à la vérité et aux valeurs authentiques est un bien, que l'attachement aux erreurs est un mal. Nous devons être fidèles, parce que les authentiques valeurs l'exigent. La fidélité n'est même qu'une forme de la continuité qui nous fait tenir compte de l'immutabilité et de l'importance invariable de la vérité et des valeurs. Tenir inébranlablement à une chose parce qu'on y a cru ou qu'on l'a aimée n'est pas de soi un bien. A la vérité et aux valeurs authentiques seules, il est requis et vertueux de se tenir, sans se laisser égarer. De toute erreur et de tout mal, il faut, au contraire, se séparer, dès qu'on les a reconnus pour tels. On ne leur doit pas fidélité. Il ne faut pas, par formalisme de fidélité, laisser lier sa disposition à rompre avec des idéaux et des convictions jusqu'alors gardés, aussitôt que des motifs sérieux nous font douter de leur validité. Une seule fidélité est bonne : la fidélité à Dieu, synthèse de toutes les valeurs, la fidélité à tout ce qui nous parle de Dieu et nous conduit à lui.

Sous prétexte que la fidélité est due à quelqu'un qu'on a aimé, même s'il y a en lui beaucoup de mal, on se persuade qu'on doit une fidélité analogue aux idées, aux milieux spirituels, aux atmosphères culturelles, autrefois riches de signification et où l'on a plongé longtemps ses racines. Mais il faut juger tout autrement des personnes et des idées ou des univers spirituels. Les idées ont d'emblée leur dureté. Dans l'état de voie, une personne n'est jamais définitivement fixée ni engagée dans un sens uni-

que. La ligne de croissance, de changement en mieux, de perfectionnement est, d'intention, illimitée. En aimant une personne, je m'unis à la pensée de Dieu sur elle, j'en appelle à cette pensée. Je puis donc rester attaché à cette personne quand j'entre dans un univers supérieur qui, pour elle aussi (bien qu'elle l'ignore), est plus réel. La relation avec une personne donne naissance à une sorte de promesse immanente qui lui garantit un droit, mais ce n'est le cas que pour les personnes. Toute relation à des personnes humaines comporte des liens immanents, différents selon la nature de la relation, mais conférant toujours aux personnes un droit à notre fidélité.

Cependant la vraie fidélité à l'égard des personnes peut, dans certaines circonstances, imposer le devoir de rompre avec elles. Lorsqu'elles sont un danger pour la fidélité due à Dieu et que, d'autre part, on se sent hors d'état de les aider. La rupture est encore un témoignage de fidélité envers elles, étant dans l'intérêt, non seulement de notre salut, mais aussi du leur; elle est commandée par un plus grand et plus profond amour. Il arrive souvent que, par un transfert illégitime, on accorde aux idées la fidélité qui n'est due qu'aux personnes.

L'expression *foi de nos pères* n'est pas heureuse. Que nos pères aient professé une foi n'est pas la raison de notre adhésion. La question n'est pas de savoir si nos pères ont embrassé cette foi, mais si elle est vraie. Autrement le christianisme n'aurait pu éliminer le paganisme, les païens pouvant se dérober à la prédication chrétienne au nom de la religion des ancêtres. La fidélité aux idées est bonne au mauvaise, selon que les idées en question sont vraies ou fausses. Il n'y a, en définitive, qu'une seule fidélité nécessaire : la fidélité à la Vérité, qui est le Christ.

Ce n'est d'ailleurs pas uniquement aux erreurs caractérisées, aux faux idéaux, que nous devons refuser fidélité. Nous devons aussi savoir renoncer à certaines ambiances humaines et culturelles qui ne peuvent trouver grâce devant le Christ. Nous sommes tentés de nous attacher à une multitude de choses chères, parce qu'accoutumées, nous donnant l'impression du « chez nous » parce que nous y avons longtemps vécu, que nos souvenirs d'enfance y sont liés. Nos essayons de limiter le rayonnement du Christ pour qu'il ne nous oblige pas à quitter ce prétendu « chez nous ». Nous sommes en particulier exposés au danger de fausser et de réduire à des proportions humaines le visage du Christ au point de le confisquer pour nous. Que de rapetissements et de déformations sentimentales dans certains cantiques censés exprimer « la piété populaire »! Notre préparation sans réserve à l'action du Christ doit impliquer la disposition de quitter aussi ces succédanés humains, trop humains et trop aimés. Un désir profond doit nous animer de pouvoir contempler le visage du Christ sans aucune falsification, tel que nous le montre l'Église dans la liturgie. Nous devons aspirer à être élevés par le Christ dans sa sphère à lui et non à le ravaler à la nôtre. Tout ce qui a valeur vraie et peut entrer dans le royaume du Christ, nous le retrouverons transfiguré et doté d'un nouvel éclat.

Bref, la mesure de notre transformation dans le Christ dépend du degré de notre préparation à nous laisser changer par lui. La préparation sans réserve est une condition indispensable pour « concevoir » le Christ en nous. Elle doit rester vive à toutes les étapes de notre transformation. Mais, comme nous l'avons vu, elle-même est une réponse profonde à la révélation ou Épiphanie de Dieu dans le Christ et à notre vocation; une

haute vertu. La signification essentielle et la valeur intime de cette attitude se révèlent encore en ceci : Meilleure est la disposition d'un être humain, plus il est saisi intérieurement par Dieu, et plus grandes s'ouvrent les portes de son cœur, plus il est prêt à se laisser changer. Dès qu'une mauvaise émotion survient dans l'homme, il se raidit, toutes ses portes se referment. Il devient dur et impatient de s'affirmer. Entre la bonne attitude affranchie et l'ouverture, entre la plasticité et la réceptivité aux formes venant d'en haut, il existe une intime connexion. En tous cas, le libre abandon à Dieu ne doit pas être séparé de cette plasticité et réceptivité. Se fermer et se raidir dans sa propre nature, c'est opposer un obstacle infranchissable au développement de ce qui en nous est voulu de Dieu, c'est refuser notre élévation par lui en tous domaines. La disposition au changement est un élément essentiel du comportement fondamental du chrétien vis-à-vis de Dieu : la correspondance à l'amour miséricordieux s'abaissant jusqu'à nous pour nous élever à lui : *In caritate perpetua dilexi te, ideo exaltatus a terra attraxit nos ad cor suum miserans* (Antienne des laudes de la fête du Sacré-Cœur). A tous s'adresse l'appel à la fois inexorable et béatifiant de Jésus : *Sequere me*. Nous ne le suivons que si nous laissons tout et disons avec saint Paul, terrassé : « *Domine, quid me vis facere?* Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » (Act., IX, 6).

PETER OTT.

Fribourg (Suisse).

Traduit par BENOÎT LAVAUD.

Position mystique de l'Homme-Dieu comme médiateur [51]

Médiation substantielle et médiation active.

La médiation du Christ nous fait songer tout d'abord à une réconciliation, à une expiation. Mais cette fonction n'est que l'élément secondaire dans la médiation d'une union ineffable entre Dieu et la créature, union qui inclut tout naturellement le pardon du péché.

Le Christ, vrai Dieu et vrai homme, unit dans sa propre personne la Trinité au monde; il communique au monde sa propre unité avec le Père. Par son unité personnelle il est le lien substantiel qui unit merveilleusement ces deux extrêmes. « Il faut croire, dit saint Hilaire, qu'une unité parfaite fut établie par le Médiateur, puisqu'il demeure dans le Père pendant que nous demeurons en lui, que, demeurant dans le Père, il demeure aussi en nous et que nous montons ainsi à l'union avec le Père [52]. »

Scheeben cite à nouveau les Pères. Nous n'insistons pas sur cette idée, qui ne fait que reprendre au point de vue d'une médiation les idées qu'il a développées jusqu'ici.

51. Cet article fait suite aux études précédentes sur la *mystérieuse économie de l'Homme-Dieu*. Voir *La Vie Spirituelle*, octobre, novembre et décembre 1939. Se référer au même ouvrage de Scheeben, ch. III, § 62 : Position mystique et signification de l'Homme-Dieu comme médiateur entre la Trinité et le monde.

52. *De Trin.*, l. VIII, n. 14.

Cette médiation substantielle est le fondement de la médiation *active* du Christ. Il est clair, en effet, que l'action d'un tel envoyé de Dieu aura une puissance merveilleuse. « Quand Dieu s'approche si près de nous, quand il s'abaisse jusqu'à nous envoyer son propre Fils, il doit aussi ouvrir les profondeurs de la divinité et communiquer la plénitude de ses richesses à la créature par son Fils qui vient à nous. Le Fils de Dieu doit communiquer à la créature la lumière divine, la vérité divine dont il est la Parole incarnée; par là il doit élever la créature à la participation de la connaissance divine. Comme *Premier-né*, comme *Fils de la dilection du Père*[53], il doit communiquer la grâce des enfants de Dieu *en donnant à tous ceux qui croient en lui le pouvoir de devenir enfants de Dieu*[54]. Il doit faire de la créature un royaume divin, nouveau et plus beau, en prenant possession d'elle au nom de Dieu d'une manière toute spéciale, faisant, par la vertu qui sort de lui, que Dieu vive et règne en elle et que la gloire divine rayonne en elle comme l'âme dans le corps qui lui est uni. Bref, il est consacré par l'onction de sa divinité et désigné par sa procession du Père comme le *prophète*, médiateur de la lumière divine, comme le *prêtre*, médiateur des grâces surnaturelles, et comme le *roi*, médiateur du royaume surnaturel et divin. »

D'autre part, le Christ, comme médiateur, représente la création devant son Père. Il l'élève jusqu'à lui et il chante en son nom au Père l'hymne de louange infinie qui lui est due. Prophète, il dit au nom des créatures la louange de son Père; prêtre, il offre à Dieu le sacrifice qu'elles ne peuvent accomplir; roi, il présente à son Père le service noble et libre d'un fils.

Ces fonctions médiatrices se concentrent dans le *sacerdoce* du Christ. Quand il nous apporte la grâce, il

53. Col., I, 13.
54. Jean, I, 12.

nous apporte en elle la lumière de la vérité et le royaume de Dieu qui n'est autre que le royaume de la grâce. C'est un sacerdoce tout spécial qui, supprimant l'abîme infini qui séparait Dieu de la créature, communique à celle-ci la participation à la nature divine et donne à Dieu l'hommage d'un culte infini.

Comme prêtre, le Christ nous mérite vraiment l'union avec Dieu. Ce mérite est basé, comme nous l'avons déjà dit, sur sa dignité, mais il doit aussi s'accomplir dans une médiation active ou morale. L'Homme-Dieu est également le médiateur de l'action de grâces que les hommes doivent à Dieu pour ces insignes bienfaits. Lui seul peut l'être, car la reconnaissance pour un don, si elle veut être tout à fait digne, doit être équivalente à ce don et donc ici infinie. Scheeben réserve pour une section suivante l'examen de la médiation active ou morale du Christ.

Tout cela n'empêche pas que, concrètement, le Christ soit le Médiateur d'une *réparation*, puisqu'il vient en fait rétablir une union rompue; mais la réparation ne s'arrête pas au paiement d'une dette; elle fonde une union nouvelle si grande qu'avant le péché l'homme n'aurait pu y prétendre.

Buts subjectifs de l'Incarnation[55].

Les buts de l'Incarnation indiqués jusqu'ici par Scheeben sont de nature absolument objective. Ils consistent dans le couronnement de la création par l'Incarnation, dans le prolongement de la communication et de la glorification trinitaire de Dieu à l'extérieur, dans l'établissement et l'achèvement de l'union surnaturelle de la créature avec Dieu.

On peut envisager aussi dans l'Incarnation d'autres buts d'une nature plus subjective, tant pour Dieu que

55. § 63 (Signification subjective de l'Incarnation et de son économie pour Dieu et pour les hommes).

pour les hommes. Dieu peut voir dans l'Incarnation la manifestation de ses attributs, de sa puissance, de sa sagesse, de sa bonté, de sa sainteté, de sa justice. Ces *fines operantis* ne déterminent pas l'œuvre de l'Incarnation, elles la supposent déterminée; elles n'en sont pas le motif interne et n'en font pas comprendre l'idée. Pour rendre compte de cette grande œuvre, la science théologique doit rechercher d'abord cette idée et montrer par là comment, dans son exécution, Dieu a révélé tous ses attributs.

La même chose vaut pour la signification subjective que possède l'Incarnation pour les hommes. Ce qui appartient ici à l'idée objective de l'Incarnation, dit Scheeben, c'est que l'homme devient le membre du Christ et est élevé à la filiation divine, afin de glorifier Dieu d'une manière surnaturelle et d'être heureux en Dieu. « Cela entraîne, et c'est aussi voulu par Dieu, que, par la connaissance de l'Incarnation, l'homme soit porté à faire le bien et à éviter le mal; il voit dans le Christ l'exemple qu'il doit imiter; cette union intime de Dieu avec lui affermit sa confiance; la connaissance de Dieu lui est rendue plus facile et son amour s'embrase à la vue d'un tel exemple. Mais tous ces effets subjectifs de l'Incarnation ne sont pas concevables sans le motif objectif. Ils supposent que par la puissance et la signification objective de l'Incarnation nous soyons appelés à devenir les membres du Christ et ses frères. Si nous ne recevions pas par l'Incarnation une si haute vocation, nous ne pourrions pas la motiver par le fait qu'elle nous excite à mener une vie agréable à Dieu. »

Scheeben cite saint Thomas lui-même à l'appui de sa thèse. Au chapitre LIV du livre IV de la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas expose comment l'Incarnation facilite à l'homme la tendance vers son but surnaturel, la contemplation de Dieu.

Elle facilite notre *espérance* en nous montrant qu'un miracle plus grand encore, celui de l'union hypostatique, est possible; nous faisant prendre conscience de

notre dignité, elle nous montre que nous ne pouvons atteindre notre vraie fin que dans une union aussi intime avec Dieu.

Elle affermit notre *foi*, parce que Dieu lui-même vient à nous sous une forme visible, se faisant, dans notre nature, notre maître; le Verbe de Dieu vient lui-même nous faire participer à la connaissance divine et nous introduire dans le sein de son Père.

Elle enflamme notre *charité* par l'exemple de l'amour que Dieu nous porte quand il n'hésite pas à donner son propre Fils pour nous conduire à lui.

« On le voit, conclut Scheeben, ces raisons données par saint Thomas ne se basent pas sur la corruption de notre nature ni sur sa perversité, mais sur son élévation. Nous soulignons cela d'autant plus volontiers qu'on s'efforce habituellement d'expliquer l'apparition du Fils de Dieu dans la chair dans le seul but de relever notre nature de sa déchéance. L'Incarnation, il est vrai, est et doit être pour l'homme un moyen de se libérer de la domination de la matière et de reconquérir sa dignité d'être spirituel. Mais l'apparition visible de Dieu dans la chair doit être davantage un gage de sa manifestation totale un jour. Ce n'est que parce que nous sommes destinés à la vision immédiate de la nature divine que la manifestation visible de Dieu peut apparaître comme un moyen proportionné pour nous élever au-dessus du domaine des sens. Si nous ne devions pas être élevés si haut, mais seulement délivrés de la domination des sens, le moyen ne serait pas proportionné à la fin. »

Propter nos homines[56].

Mais, se demande ici Scheeben, toutes ces explications ne nous éloignent-elles pas de la manière de voir

56. § 64 (Justification et suite de ce qui a été dit sur la signification et sur les motifs de l'Incarnation. L'homme-Dieu à tous points de vue centre du monde).

courante de l'Église selon laquelle le Fils de Dieu s'est incarné pour nous, hommes, et pour nous délivrer du péché ? Les Pères n'enseignent-ils pas qu'il est descendu vers nous, mû par notre indigence et notre misère ? Ne croit-on pas communément que le Fils de Dieu ne se serait pas fait homme si le péché n'avait rendu nécessaire cette humiliation ?

Nous n'avons pas mis en doute, dit Scheeben, que le Fils de Dieu se soit fait homme *pour nous, hommes*! Au contraire, cet amour de Dieu se montre bien plus grand quand il ne s'arrête pas au pardon du péché, mais nous communique encore des biens inestimables. L'amour de Dieu ne limite pas sa communication aux exigences de la pitié, et il ne faut pas voir dans cette pitié le mobile unique ni même principal de l'Incarnation. *Le plus grand but de l'Incarnation*, affirme-t-il ici, *c'est la gloire du Christ et de Dieu lui-même; son plus haut mobile, l'amour de Dieu pour le Christ et pour lui-même.*

Les Pères ne se font pas faute eux non plus de mettre l'accent sur ce point de vue. « Puisque la plénitude de la race humaine, dit saint Léon, était déchue dans nos premiers parents, le Dieu miséricordieux voulut venir en aide à la créature faite à son image par son Fils unique Jésus-Christ, de façon que son rétablissement ne se fasse pas hors d'elle-même et que son second état dépasse la dignité de sa propre origine. Heureuse la nature si elle n'était pas déchue de ce que Dieu l'avait faite; plus heureuse est-elle si elle demeure dans la situation où il l'a rétablie. Avoir reçu du Christ l'existence était quelque chose de grand; avoir dans le Christ sa substance est quelque chose de plus grand[57]. »

Si les Pères insistent sur la suppression du péché, c'est qu'ils considèrent le rapport de l'Incarnation avec l'état de fait du genre humain, l'état déchu, et envisagent

57. Serm. 2 de résurrect.

tout d'abord l'effet qui paraît le premier et le plus nécessaire, l'éloignement des maux qui pèsent sur l'humanité[58]. Mais il ne faut pas oublier qu'ils se félicitent de la faute d'Adam qui nous a valu un tel Rédempteur[59], et pourquoi le feraient-ils si le Christ était uniquement venu pour enlever le péché ?

On ne peut pas dire non plus que c'est l'amour que Dieu porte *aux créatures* qui l'a poussé en premier lieu à accomplir une telle œuvre. Dieu n'agit évidemment pas à l'extérieur par besoin personnel ou pour son propre avantage. Mais il n'aime les créatures qu'en lui-même; c'est lui-même qu'il veut glorifier en elles. Dieu ne pouvait pas vouloir l'Homme-Dieu pour les hommes. L'Homme-Dieu lui-même vaut infiniment plus que toutes les autres créatures. Celles-ci existent et sont aimées bien plus pour lui que lui pour elles. C'est donc en définitive *l'amour que Dieu se porte à lui-même*, dans sa gloire trinitaire, qui est le dernier mobile de l'Incarnation. C'est pourquoi, dans l'hymne par laquelle ils annoncent la naissance de l'Emmanuel, les anges mettent en premier lieu l'honneur de Dieu et ensuite la paix qui doit en découler pour les hommes.

Si nous insistons habituellement sur les avantages que l'Incarnation apporte *pour nous*, c'est pour mieux faire ressortir que Dieu lui-même n'y a pas été poussé par un besoin, et pour mettre ainsi en lumière la grandeur de l'amour qui nous a été donné dans le Christ.

« D'ailleurs, de même que l'amour de Dieu pour nous apparaît infiniment plus pur, plus saint et plus grand quand il nous aime en lui-même et pour lui-même que s'il nous aimait seulement pour nous-mêmes, ainsi, il est infiniment plus précieux pour nous que Dieu, nous aimant pour le Christ, nous donne celui-ci par amour

58. Scheeben donne en note une phrase de saint Augustin : « Il y a beaucoup de choses salutaires à considérer et à méditer dans l'Incarnation du Fils de Dieu » (*De Trin.*, l. XIII, c. 17).

59. Cf. par exemple l'*Exultet* du samedi saint qui remonte à ces temps anciens.

pour lui, que s'il nous l'avait donné uniquement pour nous-mêmes et par amour pour nous. »

« Quant à savoir si le Christ serait devenu homme sans le péché d'Adam, il est sûr en tous cas que les fins les plus importantes de l'Incarnation *auraient pu*, même alors, motiver sa réalisation. Car le rapport de l'Incarnation à la fondation et à l'achèvement de l'ordre de la grâce, à la consommation de l'univers et à l'infinie glorification de Dieu aurait encore trouvé place ici. Saint Thomas, par exemple, qui répond négativement à la question, ou plutôt l'écarte, cite pourtant en d'autres endroits beaucoup de motifs pour l'Incarnation, tout à fait indépendants du péché et de la chute, se rapportant uniquement à la fondation de l'ordre surnaturel [60]. La question paraît ne pouvoir se poser raisonnablement que dans ce sens-ci : est-ce qu'une partie des fins voulues actuellement et de fait par Dieu aurait été suffisante pour motiver l'Incarnation sans le péché ? En réalité, l'Incarnation fut voulue aussi à cause de la chute; mais il est hors de doute que d'un autre côté Dieu a permis la chute en rapport avec l'Incarnation qui était dans ses desseins. »

Il faut en tous cas rejeter l'opinion selon laquelle Dieu se serait vu *forcé* à l'Incarnation pour le besoin des hommes, puisque tous les Pères et théologiens sont d'accord pour affirmer qu'il n'existe pas de besoin du côté de l'homme auquel il ne pouvait être remédié par un autre moyen. Et même, à supposer que l'Incarnation fût l'unique moyen, Dieu se serait-il humilié ainsi pour l'amour des hommes ? « Dieu existe-t-il pour l'homme ou l'homme pour Dieu [61]. » L'amour de Dieu pour les hommes est infini parce qu'en eux Dieu s'aime lui-même.

60. Voir plus haut.

61. Cette phrase est caractéristique de toute l'œuvre de Scheeben. En réaction contre l'esprit individualiste et anthropocentri-

L'abaissement du Fils de Dieu.

Peut-on dire que l'Incarnation elle-même soit vraiment un abaissement de Dieu ? Dieu, il est vrai, descend à l'homme, mais par là il élève l'homme à sa hauteur et à sa gloire. Le Fils de Dieu prolonge à l'extérieur la glorification infinie de Dieu et procure ainsi à son Père la plus belle gloire. L'Incarnation aurait donc pu avoir lieu même sans la chute de l'homme.

On ne peut pas appliquer à l'Incarnation elle-même, remarque Scheeben, les paroles de l'Apôtre, *exinavit semetipsum* [62]; mais il y a eu cependant un abaissement réel dans le fait que l'humanité assumée n'était pas ornée de la gloire à laquelle elle avait droit. Le Christ apparut dans une condition d'humilité, d'imperfection et de souffrance, *habitu inventus ut homo*. Il s'est volontairement dépouillé, adoptant la *forma servi*, la condition d'esclave, alors qu'il aurait pu se montrer, même dans une nature humaine, avec toute sa gloire, tel qu'il apparut après sa Résurrection.

Cet abaissement était-il nécessité par le péché de l'homme ? S'il avait été nécessité par lui, répond Scheeben, il n'aurait pas pu avoir lieu. Car Dieu aurait dû renoncer à une satisfaction adéquate, si cette satisfaction avait exigé du Fils de Dieu un abaissement indigne de lui.

En soi la souffrance et la mort n'ont rien d'indigne, de honteux. Elles ne le sont que là où elles sont subies comme une contrainte et à contre-cœur. Acceptées volontairement, elles peuvent être le plus grand honneur, la plus noble preuve d'amour. La souffrance et la mort peuvent manifester l'amour d'une manière bien plus puissante que les œuvres et les bienfaits.

que de la Réforme et, après elle, du rationalisme, esprit qui avait même pénétré la piété catholique, il veut édifier, à l'exemple des anciens maîtres, une science de la foi strictement théocentrique.

62. Philip., II, 5-8.

Le Christ pouvait prendre sur lui ces humiliations matérielles par amour pour les hommes et encore davantage par amour pour Dieu. Ces humiliations matérielles n'étaient pas des humiliations morales. Il les prenait librement sur lui pour donner par elles à son Père le plus bel hommage d'amour. Ce noble motif donne toute leur valeur à ses souffrances. Nous diminuerions l'honneur du Christ, dit Scheeben, à croire que cet hommage fut uniquement déterminé par l'indigence des hommes ou par la réparation due à Dieu.

« C'est dans sa souffrance que le Christ apparaît le plus grand lorsque, par amour infini pour Dieu et pour les hommes, il souffre plus que le besoin n'exigeait strictement: lorsqu'il ne souffre pas seulement pour remédier à ce besoin, mais pour donner par sa souffrance la plus grande gloire possible à Dieu, et à la créature la preuve d'un amour qui a infiniment plus de valeur que l'aide qu'il lui apporte dans son indigence et que tous les bienfaits, si grands soient-ils, qu'il peut lui accorder. »

D'une manière générale Dieu est honoré par la soumission et les sacrifices de la créature. En soi ces sacrifices n'incluent pas la souffrance et le renoncement. Ceux-ci ne sont liés qu'au sacrifice d'expiation. Mais on se tromperait si on croyait que le renoncement et la souffrance ne peuvent servir qu'à expier le péché. Ils peuvent être pour Dieu le plus bel hommage, la meilleure preuve d'adoration et d'amour. C'est parce que le Christ voulait glorifier Dieu au plus haut degré qu'il prit sur lui une mesure de souffrance correspondant à la mesure de sa dignité.

Le Christ lui-même fêtait en cela son plus beau triomphe. Car il est le plus grand là où il honore le plus son Père. C'est dans son abaissement qu'il se montre le vrai Fils de Dieu. « Il apparaît aussi grand et aussi glorieux, même plus grand et plus glorieux, dans sa Passion et dans sa Mort que dans la vie glorieuse et impassible qui suivit la Résurrection; les marques de sa souffrance vo-

lontaire sont les perles les plus étincelantes de son corps glorifié; elles l'ornent bien plus que le rayonnement de gloire qui l'entoure. »

Scheeben va même jusqu'à dire que le but le plus digne du Fils de Dieu en adoptant une nature passible a été la glorification de Dieu par son suprême anéantissement, anéantissement qui n'aurait pas été possible dans une nature uniquement spirituelle. Cet anéantissement, accompli au nom de la création, permettait à celle-ci tout entière de glorifier le Père d'une manière infinie. Dans la souffrance du Christ, non seulement la maladie du monde fut guérie, mais le monde lui-même fut élevé au sommet de l'honneur.

« Non, ce n'est pas la nécessité de la croix qui doit justifier le crucifiement du Christ; nous croyons plutôt que *Dieu attacha à la croix de son Fils la restauration du monde à cause de la gloire même de la croix.* Par conséquent, si l'abaissement de l'Homme-Dieu ne devait avoir lieu qu'après le péché, celui-ci devenait, non uniquement le motif de la nécessité de cet abaissement, mais aussi et encore davantage l'occasion de manifester d'une manière plus grandiose, en face du déshonneur fait à Dieu et son amour envers lui-même et envers les hommes. Précisément, la manifestation de la gloire et de l'amour de Dieu atteint son sommet quand elle emploie le péché comme un instrument pour réaliser ce dessein. Quand le Christ satisfait pour le péché, l'honneur de Dieu n'est pas seulement rétabli, il est encore exalté d'un autre côté. C'est ce qui arrive encore davantage lorsque le Christ fait coopérer le péché à sa propre perte au moment de son plus grand triomphe. Le péché fêtait son plus grand triomphe lorsqu'il s'efforçait de tuer l'Oint de Dieu et qu'il y parvenait réellement; mais le Christ, vaincu apparemment, posait à ce moment précis le plus grand acte d'adoration et de glorification de Dieu, l'acte qui non seulement contrebalançait le péché, mais qui tirait du poison de son dard le miel le plus précieux, qui retournait contre lui son dessein,

l'humiliait plus profondément que ne le peuvent les peines éternelles de l'enfer et préparait à Dieu un triomphe qui n'aurait pas été possible sans le péché. »

L'Homme-Dieu centre de l'univers.

Il ne faut donc pas concevoir uniquement l'Incarnation, ni même l'abaissement du Christ comme un *moyen* destiné à réparer le péché. Ce serait là, comme nous l'avons déjà montré, diminuer la grandeur du Christ.

« A cause de sa dignité infinie, l'Homme-Dieu ne peut pas jouer un rôle secondaire dans le plan de Dieu. Tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait ne peut avoir comme seul objectif l'homme ou le péché. Il est réellement voulu en tout pour lui-même et pour Dieu. Quand il est donné aux hommes, quand il est livré pour eux, les hommes deviennent encore plus sa propriété que lui ne devient la leur, et de même que son don leur profite, il le glorifie, lui et son Père. Son œuvre est voulue pour le salut des hommes et du monde entier, mais les hommes et le monde entier lui sont subordonnés comme à leur Chef et leur Roi, à celui qui les délivre de la tyrannie du mal, en fait son royaume propre, les soumet à lui-même et à son Père céleste, afin que Dieu soit tout en tout[63]. »

Si l'on envisage donc la célèbre question *Cur Deus homo*, non seulement dans sa portée immédiatement pratique, — quel en est l'avantage pour nous ? — mais d'une manière scientifique et dans toute sa portée[64] — quel est, aux yeux de Dieu, le but correspondant à cette

63. Cf. Éphés., I, 18-23. I Cor., III, 23 : « Tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. »

64. Rappelons-nous que, dans ses *Mysterien des Christentums*, Scheeben veut, non pas directement faire un livre de piété, mais édifier une vraie science des mystères, c'est-à-dire un traité organique objectif et universel, selon la méthode et les principes propres de la science du surnaturel.

œuvre ? — il faut chercher la réponse dans la communication et la glorification extérieure infinies de Dieu dont il a été parlé plus haut. Cette réponse en est une également à cette autre question : *cur* ou *ad quid mundus*, quelle destinée le monde reçoit-il par l'Incarnation, question tout aussi justifiée que la première, observe Scheeben.

Dieu seul peut nous donner la réponse à ces questions; il le fait indirectement en nous manifestant le mystère de l'Incarnation et en abandonnant à notre méditation d'en rechercher les desseins; mais il ne faut pas perdre de vue qu'en dernière instance le monde est là pour le Christ, et non le Christ pour le monde.

« D'après ce point de vue nous comprenons le Christ comme le but et comme le point de départ des voies du Seigneur dans sa création. Nous comprenons pourquoi Dieu a répandu dès l'origine une gloire surnaturelle sur toute la création, pourquoi surtout il a communiqué la grâce au genre humain dans son ancêtre comme à un corps solidaire. Il avait en vue le roi dont le royaume devait s'étendre à toute la terre et dont le genre humain devait constituer le corps. Nous saisissons l'origine et la malice du péché dans leur profondeur mystérieuse, nous comprenons pourquoi Dieu pouvait laisser déchoir les anges et par les anges toute l'humanité dans son ancêtre; non seulement il savait que les dégâts causés étaient couverts, mais il voulait les faire servir à la plus grande manifestation possible de sa bonté et de sa gloire [65].

« Ainsi le mystère de l'Incarnation, dans son élévation mystérieuse, projette les rayons lumineux dans toutes les directions, sur tous les autres mystères, puisque tous sont en rapport avec lui; il ne les projette pas seulement sur ceux qui découlèrent de lui après sa réalisation dans la plénitude du temps, mais aussi sur

65. Cf. *La Vie Spirituelle*, septembre 1938, « Le mystère d'iniquité d'après Scheeben ».

ceux que Dieu avait voulus ou permis auparavant en vue de celui-ci. Il est le nœud de tout l'ordre surnaturel et de son histoire; il est encore, malgré son obscurité, le centre lumineux dans lequel la foi nous fait comprendre cet ordre jusque dans ses abîmes les plus profonds.

« Comme le soleil au milieu des planètes, le Christ est placé au centre de la création; il est le cœur du monde créé, d'où se répand sur toutes les créatures lumière, vie et mouvement. Dans la vie matérielle nous estimons que le soleil est destiné au bien de la terre; de même nous avons l'habitude de voir dans le Christ l'aide et le libérateur qui nous est envoyé par Dieu, notre Sauveur, celui dont nous devons tout espérer. Au cours des siècles la science a prouvé que ce n'est pas la terre qui attire le soleil, mais le soleil qui attire la terre; de même la théologie scientifique, pour saisir toute la signification du Christ, doit s'efforcer de le considérer comme le centre de gravité du monde entier, en comprenant tout le sens des mots : *traham omnia ad meipsum*[66]; elle doit le faire connaître comme le Christ, l'Oint par excellence, celui en qui se concentre la plus haute union et l'échange le plus intime entre Dieu et la créature. Cette compréhension devient éminemment pratique, surtout si nous ne considérons pas le sacerdoce du Christ comme une simple fonction qu'il exerce en notre faveur auprès de Dieu, mais si nous comprenons que nous devons nous attacher à ce grand-prêtre pour donner à Dieu, en lui et par lui, l'hommage qu'il attend de ses créatures. »

Dom Augustin Kerkvoorde, O. S. B.

66. Jean, xii, 32.

Le caractère propre de la contemplation infuse

On nous a demandé s'il y a, selon nous, entre la contemplation infuse et les oraisons acquises une simple différence de degré et non d'espèce.

A cette question, nous avons récemment répondu (*Traité de théologie ascétique et mystique : Les trois âges de la vie intérieure*, t. II, p. 420) : « Nous avons toujours admis avec saint Thomas et ses disciples une *différence spécifique* entre les vertus infuses et les dons, et par suite entre *l'acte des vertus*, qui procède *ex industria propria* (même avec le concours latent des dons) et *l'acte propre des dons*, qui procède *d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit*.

Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* d'octobre-décembre 1939, p. 419, le R. P. J. de Guibert nous fait remarquer :

> J'avoue ne pas saisir ce que veut exactement dire cette réponse. S'il y a une différence *spécifique* entre dons et vertus, et que d'un autre côté, aux actes des vertus qui constitueraient l'oraison acquise, les dons peuvent concourir de façon latente, il s'ensuit que la différence spécifique entre contemplation infuse et oraison acquise tient uniquement à la différence *spécifique* entre concours *latent* et concours *manifeste* des dons : et alors comment concilier cela avec l'affirmation si souvent répétée que la spécification des dons et des vertus se fait par leurs objets formels différents ? Faudra-t-il dire que les dons ont un objet formel différent selon que leur action est latente ou manifeste ?

Nous ne saurions évidemment admettre une telle conséquence, elle provient d'une méprise facile à signaler.

Pour trouver la *différence spécifique* de la contemplation infuse et de l'oraison acquise, il est clair qu'il faut considérer *ce qui les caractérise l'une et l'autre* et non pas ce qui peut accidentellement s'ajouter à l'une des deux.

Or l'oraison acquise, comme son nom l'indique, procède

ex nostra industria propria, de notre propre activité, elle dérive des vertus et de la grâce actuelle commune dite coopérante. Voilà ce qui la caractérise, elle peut en effet avoir lieu sans l'influence même latente des dons, et si celle-ci s'y ajoute, ce n'est pas elle qui constitue formellement l'oraison acquise; elle n'est donc pas ce qui la spécifie.

Au contraire, *l'inspiration spéciale des dons*, notablement supérieure à notre activité propre, est requise pour *la contemplation infuse*, et elle comporte une régulation supérieure, à raison de laquelle les dons sont spécifiquement distincts des vertus par leur objet formel.

Il s'ensuit donc que la contemplation infuse et l'oraison acquise sont spécifiquement distinctes, si l'on considère ce qui les caractérise l'une et l'autre. Si en effet les dons et les vertus sont spécifiquement distincts, comme le montre saint Thomas I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 1, il faut en dire autant de l'acte des dons et de l'acte des vertus, par exemple de l'acte du don de conseil et de celui de la prudence même infuse. Nous avons plus longuement expliqué cette doctrine (*op. cit.*, t. II, pp. 418-422, 445-454).

Ainsi, avons-nous dit, le travail des rameurs est caractérisé, non pas parce qu'il est accidentellement aidé parfois par une brise favorable, mais parce qu'il dépend de leur effort; en quoi il diffère notablement de la navigation à voiles, qui a lieu même sans le travail des rames.

On dit encore que l'activité de l'imagination (même si elle est aidée par l'influence de l'intelligence qui ordonne les images) est spécifiquement différente de l'activité même de l'intelligence.

Cette doctrine fondée sur le principe de la spécification des *habitus* (vertus et dons) par leur objet formel, nous paraît claire, et la précision, qui vient des principes reçus en théologie, n'est-elle pas la meilleure?

N'oublions pas, comme nous l'avons dit (*op. cit.*, t. II, p. 421), que *l'acte de contemplation infuse* procède de la foi vive comme de *son principe radical* et du don de sagesse ou de celui d'intelligence comme *de son principe prochain* actualisé par inspiration spéciale du Saint-Esprit. C'est un acte de foi pénétrante et savoureuse. L'inspiration supérieure, reçue par les dons, ajoute à l'acte de foi ces précieuses modalités de pénétration et de saveur, qui augmentent avec la touche de l'Esprit-Saint au point de devenir une

saveur de vie éternelle. On trouve donc ici *une subordination des motifs formels* de la foi et des dons susdits. La foi infuse fait adhérer à la vérité révélée, par exemple à l'Incarnation du Verbe, à cause de l'autorité de Dieu révélateur, pendant que la charité nous la fait aimer à cause de la bonté divine souverainement aimable en soi; le don d'intelligence nous fait pénétrer cette vérité de foi à cause de *l'illumination spéciale* docilement reçue par lui; enfin le don de sagesse nous la fait goûter à cause de *l'inspiration* qui lui est corrélative. Cet acte de foi vive, pénétrante et savoureuse, mérite ainsi d'être dit *infus*, pour le distinguer de l'acte de foi que nous faisons communément à volonté, sans inspiration spéciale, par exemple pour dire les prières que nous récitons chaque jour.

On nous objecte encore (*ibid.*, p. 420) : Des inspirations ou grâces opérantes de ce genre « se retrouvent dans toute vie intérieure un peu sérieuse, et dans toute oraison, même discursive, un peu fervente. Comment alors y voir l'élément spécifiquement nouveau caractérisant la contemplation infuse ? »

La grâce opérante, dont parle saint Thomas Iª IIæ, q. 111, a 2, en la distinguant de la grâce co-opérante, ne suffit pas à caractériser l'oraison infuse, si l'on se contente de considérer cette grâce en général, mais bien lorsqu'on la considère sous la forme spéciale qu'elle a dans les illuminations des dons d'intelligence et de sagesse, *lorsque celles-ci prédominent* et que l'oraison ne procède plus de notre activité personnelle, mais de ces inspirations supérieures. Ces dernières grandissent du reste depuis la contemplation infuse initiale, qui se produit dans la purification passive des sens, jusqu'à la contemplation infuse parfaite d'où résulte l'union transformante. Si enfin la contemplation infuse ne pouvait s'expliquer par cette illumination progressive reçue par les dons du Saint-Esprit, il faudrait recourir aux grâces *gratis datae*, comme la lumière prophétique, ce qui serait s'écarter de l'enseignement traditionnel.

Cette doctrine nous paraît confirmée par ce que dit sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de la *voie d'enfance spirituelle*, qui est celle de *la parfaite docilité au Saint-Esprit*. Nous maintenons que cette voie, considérée surtout à son sommet, est une forme de vie parfaite, comme nous l'avons dit (*op. cit.*, t. II, p. 570 ss., surtout p. 578). Nous ne croyons pas que

cette affirmation « eût beaucoup étonné la sainte, maîtresse de cette voie pour ses simples petites novices ».

C'est en effet par ce chemin que la sainte elle-même, à la fin de sa vie, a traversé la nuit passive de l'Esprit, et c'était là vraiment, on n'en peut douter, une forme de vie parfaite. Elle pouvait l'enseigner à ses novices comme l'idéal de docilité parfaite à atteindre; ainsi Jésus a prêché dès le début de son ministère les béatitudes évangéliques, qui sont l'expression de la plus haute perfection.

Il est certain que les dons du Saint-Esprit, étant connexes avec la charité (cf. saint Thomas, Iª IIæ, q. 68, a. 5), à titre d'aptitudes infuses grandissent avec elle, et que la charité devrait toujours grandir en nous jusqu'à la mort. Il n'est donc pas surprenant que l'exercice supérieur des dons d'intelligence et de sagesse, et donc la contemplation infuse des mystères de la foi, soit dans la voie normale de la sainteté [1].

Rome.

fr. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.

1. On nous a reproché d'avoir fait (*op. cit.*, I, p. 239) une critique imméritée à Suarez. Ce qui nous a étonné et nous étonne encore chez lui, c'est cette proposition (*De statu perfectionis*, l. I, ch. IV, nos 11 et 12) : « Licet intensio caritatis (un degré élevé de charité) multum juvet ad perfectionem, *quod ex ea parte defuerit facile poterit aliunde suppleri.* » Qu'est-ce qui peut suppléer à ce qui manque comme amour de Dieu et du prochain, comme degré de charité ?

Chronique de spiritualité médiévale

L'humanisme chrétien

Il est généralement admis, et c'est presque devenu un axiome, que le moyen âge peut se définir par opposition à la Renaissance. Cette affirmation, basée sur le sentiment très vif, qu'eurent tant d'hommes du XVI[e] siècle, d'entrer dans une ère nouvelle, est confirmée dans une large mesure par les faits de l'histoire. Le changement qui s'introduisit au tournant du XV[e] et du XVI[e] siècle dans les mœurs, l'éducation, l'art, les lettres, les sciences, fut assez profond pour dissuader toute tentative de chercher la Renaissance dans le moyen âge ou le moyen âge dans la Renaissance.

Dans son livre récent sur le cas d'Héloïse et d'Abélard, M. Gilson ne signale le piège que pour montrer qu'il a eu soin de l'éviter [1]. Néanmoins, il fait entendre une protestation contre la valeur de l'axiome généralement admis. « Nos concepts historiques, dit-il, sont en besoin constant d'être assouplis et comme refondus pour adhérer plus exactement à la réalité historique. Nous sommes exposés à donner une importance exagérée à des éléments accessoires qui ont frappé davantage l'imagination des générations contemporaines des faits, de les considérer comme un apport nouveau à la culture humaine, alors qu'il s'agit seulement de nuances. Appliqué au mouvement humaniste du XV[e] et du XVI[e] siècle, on peut dire que le naturalisme et le goût de l'antiquité sont l'apanage de la Renaissance. On irait trop loin en y cherchant une affirmation de tout ce que le moyen âge a nié, une protestation décidée contre un soi-disant surnaturalisme du XIII[e] siècle. En procédant ainsi par opposition, on risque de fausser non seulement la notion de l'humanisme,

1. E. Gilson, *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme*, Paris, Vrin, 1938, p. 254.

mais encore celle de la culture chrétienne, à laquelle de fait on l'oppose. » M. Gilson cite comme exemple la thèse de Jacob Burckhardt, qui d'ailleurs n'est que l'écho de la préface du tome VII de l'*Histoire de France* de Michelet. Pour Burckhardt, la Renaissance est caractérisée par la découverte du monde et par la découverte de l'homme. Une fois ce principe posé, les conséquences suivent d'elles-mêmes : « Cette époque développe l'individualisme au plus haut point, ensuite elle l'amène à étudier avec passion, à connaître à fond ce qui est individuel à tous les degrés. » Pour d'autres, comme M. Cohen, elle représente la libération de l'individu à l'égard du dogme. « Si tel est l'apport propre de la Renaissance, remarque-t-il non sans une pointe de malice, nous avons bien besoin de nous ressaisir; car il nous reste trop d'individus à libérer du dogme que la culture hellénique et romaine n'a été découverte que par l'humanisme, et que l'humanisme ne peut être qu'antichrétien. » Tout l'enseignement de l'éminent professeur est là pour mettre à néant cette thèse. Son étude sur l'histoire d'Héloïse et d'Abélard n'est qu'un menu détail de son vaste programme. Elle faisait partie originalement d'une série de leçons sur les origines médiévales de l'humanisme, données pendant l'année 1936-1937 au Collège de France.

Avant d'aborder son sujet, une question s'offrait à lui, celle de l'authenticité des lettres d'Héloïse et d'Abélard. Se référant aux études de M. Orelli (1841) et plus particulièrement à celles de M. Lalanne (1857), quelques historiens, comme par exemple MM. Schmeidler et Ueberweg-Geyer, ont qualifié cette correspondance de simple fiction littéraire. En réfutant par le détail les principales objections soulevées par M. Schmeidler et par son élève M^lle^ Charrier, M. Gilson aboutit à cette conclusion, que les raisons décisives ou même seulement pressantes d'admettre l'inauthenticité n'ont pas encore été découvertes.

Ensuite il envisage la dramatique aventure d'Héloïse et d'Abélard sous le double aspect de son évolution historique et idéologique suivant cet ordre des chapitres : les origines du drame; le secret du mariage; entre deux séparations; la morale de l'amour; la conversion d'Abélard; le mystère d'Héloïse. M. Gilson ne se dissimule pas la complication sans fin où l'analyse de leurs sentiments engage l'historien. Il croit cependant trouver les idées directrices dans

trois attitudes cardinales, qui se résument dans leur idéal de la grandeur, dans la morale de l'amour pur, et dans la maxime selon laquelle c'est l'intention seule qui compte. C'est dans cette sphère que se déroule toute la bataille dont les observances monastiques sont l'enjeu.

La lecture des œuvres de saint Jérôme a pu inspirer à Abélard et à Héloïse le respect du stoïcisme; la théologie augustinienne de l'intention leur a permis de commenter et de justifier le mépris stoïcien des choses indifférentes; mais l'ensemble de leur doctrine pousse ses racines plus profondément dans la culture antique. Leur correspondance porte les traces d'un contact direct avec les œuvres de Cicéron, dont le traité *De amicitia* fournit deux définitions de l'amitié; avec Horace, Ovide, Virgile, Perse, et d'autres encore, auxquels ils empruntent des textes et des idées, pour les mettre au service de leur conduite morale. Des formules telles que : *Naturam sequens potius quam trahens* manifestent déjà un esprit humaniste. Il serait téméraire cependant de vouloir prétendre, dit en substance M. Gilson, que le *naturam sequi* de Senèque ait déjà rendu chez Abélard tout ce qu'il devait rendre chez Érasme, mais il est déjà là, appliqué déjà par Abélard, comme par Héloïse, aux observances monastiques, gros de toutes les conséquences qui devaient plus tard en sortir.

Jamais encore le problème d'Abélard n'avait été abordé et interprété du point de vue qui fut celui des héros du drame. C'est le mérite propre du beau livre de M. Gilson, dans lequel il nous suffit de relever un léger lapsus à la page 230, où un traité *De officiis* est attribué à saint Grégoire le Grand, qui manifestement doit être restitué à saint Ambroise.

« De l'époque patristique, où la spéculation médiévale se prépare, jusqu'au XII[e] siècle et même à la Renaissance, les diverses expressions de la pensée chrétienne témoignent d'une remarquable unité : « Écrire l'histoire, c'est peut-être surtout percevoir les continuités sous-jacentes aux oppositions » : telles sont les conclusions que M. Gilson souligne encore dans les deux appendices : Le moyen âge et le naturalisme antique; La philosophie médiévale et l'humanisme.

D'une manière fort heureuse, M. Gilson a qualifié le naturalisme médiéval d' « humanisme du présent » ou, si l'on préfère, d' « humanisme de l'intemporel », par opposition à l' « humanisme de la Renaissance » qui était un huma

nisme « historique ». « Ce que le moyen âge demandait aux auteurs de l'antiquité hellénique ou romaine, ce n'était pas tant ce qu'ils avaient été jadis en Grèce ou à Rome, que ce qu'ils étaient encore capables de devenir en terre de chrétienté... Absorbé dans l'intensité du présent, le penseur du moyen âge n'a pas le temps de s'intéresser au passé comme tel. De l'antiquité il ne retient que l'éternel présent et ce que soustrait au temps sa permanence même. » Dans les écrits du moyen âge, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, ne sont plus tels qu'ils furent; mais ils y sont et s'y survivent. « L'historien qui les y rencontre est sans cesse partagé entre l'admiration pour la profondeur avec laquelle les penseurs du moyen âge les interprètent et l'inquiétude de l'archéologue devant un bas-relief qui se mettrait soudain à vivre et à changer. »

L'attitude de l'archéologue fut bien celle de l'humaniste du XV^e^ et du XVI^e^ siècle. Ce que l'humanisme de la Renaissance retient de l'antiquité, c'est vraiment ce qu'elle fut dans le passé, et toute sa valeur tient à ce qu'elle est traitée comme passée. Non point certes comme périmée, car c'est justement en traitant le passé comme tel que l'histoire le rappelle à la vie; mais la vie que lui confère l'histoire est à à la fois féconde et arrêtée.

L'histoire ne rend le passé à lui-même qu'en lui interdisant de changer. Par manière d'analogie, le même principe pourrait être appliqué en matière de philologie. Si le latin du moyen âge n'était plus celui de Cicéron, c'est justement parce que le latin du moyen âge vivait d'une certaine manière dans l'enseignement scolaire. L'humanisme, en reprenant le langage des siècles passés, l'a soustrait à la vie, et le latin s'est enseveli dans son court triomphe.

C'est la survie du latin, tout au cours du moyen âge, que nous retrace, avec une admirable maîtrise, le R. P. de Gellinck dans son histoire de la littérature latine médiévale [2], dont les deux volumes parus embrassent l'époque, depuis les origines aux IV^e^ et V^e^ siècles jusqu'à la fin du XI^e^. Un

2. J. de Gellinck, S. J., *Littérature latine au moyen âge. I. Depuis les origines jusqu'à la fin de la Renaissance carolingienne. II. De la Renaissance carolingienne à saint Anselme*, Paris, Bloud et Gay, 1939 (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, n^os^ 85 et 86), 192 pages par volume.

troisième volume, encore en préparation, nous conduira jusqu'à l'humanisme du moyen âge finissant.

Le R. P. de Gellinck possède à fond sa matière, ce qui lui a permis de nous donner une histoire complète, succincte, et pourtant suffisamment nuancée. L'œuvre des fondateurs et leur influence sur le développement de l'esprit médiéval a été mise en valeur, aussi bien que la tâche, plus cachée mais non moins importante, des écoles claustrales et épiscopales. L'auteur s'entend à relever les traits caractéristiques par lesquels les écrivains se distinguent dans les groupements d'écoles ou les genres littéraires. Les médiévistes sauront gré au R. P. de Gellinck, qui s'est acquis déjà bien des mérites par ses études sur le XIII[e] siècle, d'avoir encore groupé les résultats de tant d'autres recherches érudites sur les terrains les plus divers de l'histoire des faits, des institutions ecclésiastiques, du droit canon, de la philosophie ou de la théologie patristique et médiévale. Sur toutes ces matières on trouvera chez lui des renseignements sûrs et suggestifs dans le cadre du développement littéraire.

*
* *

Il est curieux de constater que le XII[e] et le XIII[e] siècle, auxquels on adresse le plus souvent le reproche de surnaturalisme religieux, ont été marqués par une magnifique efflorescence d' « humanisme moral ». Pour s'instruire de ce qu'est l'homme, les auteurs de cette époque se mirent à consulter les Anciens. Les nombreux traités *De anima*, comme ceux *Sur la nature et la dignité de l'amour*, sont remplis de réminiscences classiques. Les recherches sur les sources de la célèbre *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, entreprises par le R. P. Déchanet [3], oblat de Lophem-lez-Bruges, nous ramènent précisément à cette catholicité grecque des IV[e] et V[e] siècles, et à son idéal de l'homme cultivé, qui joint la formation classique à la piété chrétienne. Ce programme humaniste était particulièrement cher aux Pères cappado-

3. *Aux sources de la doctrine spirituelle*, de Guillaume de Saint-Thierry, dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* (Westmalle, Belgique), octobre 1938, pp. 187-198 ; janvier 1939, pp. 262-278.

ciens, chez qui la foi chrétienne avait tellement pénétré la culture profane qu'ils aimaient à appeler le christianisme leur « philosophie ». C'est vers eux que nous oriente Dom Déchanet, qui, dans la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, et dans un autre traité de Guillaume de Saint-Thierry : *Sur la nature du corps et de l'âme*, trouva des passages empruntés textuellement aux sermons « *Ad imaginem* » (*P. G.*, t. XLIV, col. 257-298 et 1327-1346), et au traité *De hominis opificio* (*ibid.*, col. 127-298) de saint Grégoire de Nysse.

La découverte est d'importance, car elle rompt avec la tradition qui n'a jamais vu dans Guillaume que le disciple d'Augustin ou, tout au plus, l'admirateur de saint Ambroise. De non moindre importance est la découverte de l' « intermédiaire », Jean Scot Érigène, dont Guillaume reproduit mot par mot, ou à peu près, la traduction personnelle des sermons « *Ad imaginem* ». Par le fait même, l'attention est attirée vers l'école de Laon, où Guillaume a pu prendre un premier contact avec ce maître « tout pénétré d'orientalisme ». L'influence grecque ne se manifeste cependant chez Guillaume qu'assez tardivement, c'est-à-dire après son entrée à Signy. Là aussi, il prit connaissance des doctrines dangereuses propagées par Abélard, qui lui firent pousser le cri d'alarme jeté dans sa lettre à l'évêque Geoffroy de Chartres et à son ami saint Bernard, et qu'il se hâta de réfuter dans sa *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* (*P. L.*, t. 180, col. 249-282).

Se basant sur la découverte des influences orientales, le R. P. Déchanet suggère une légère modification dans l'ordre chronologique des œuvres de Guillaume, proposée jadis par Dom Wilmart, O.S.B. (Cf. *Revue Mabillon*, 1924, p. 165.) Le traité *De natura corporis et animae* ne daterait que des dernières années de Guillaume. Ensuite l'auteur aborde un point capital pour l'histoire de la spiritualité : la doctrine de l'Image, que Guillaume semble avoir poussée dans des voies nouvelles. « L'antiquité chrétienne, dit-il, a en général peu spéculé sur l'Image divine en elle-même. Distinguant le plus souvent l'Image de la Ressemblance, elle s'est contentée de croire à l'existence de cette Image mystérieuse... En revanche, toute son attention s'est portée sur les manifestations extérieures, sur les indices et les résultantes de l'Image divine en l'âme. Il faut arriver à saint Augustin pour rencontrer une théorie assez poussée de l'Image divine..., théorie

qui reste cependant à l'état d'ébauche, puisque le grand Docteur d'Hippone ne sort guère de l'analogie... Par contre, les Augustiniens du moyen âge, un Richard de Saint-Victor, un Guillaume de Saint-Thierry, bien avant l'école de Maître Eckart, reprennent l'idée antique; mais sur le concept oriental de l'Image, empreinte réelle et vivante de la Trinité, ils greffent ingénieusement les précieuses analyses de l'auteur du *De Trinitate*.

Dans une note finale, à la page 198, l'auteur avertit de bien distinguer, dans l'enseignement de Guillaume, entre les similitudes-analogies et l'Image-ressemblance; du moins, nous avons cru, après avoir parcouru les deux articles, que telle doit être l'intention de l'auteur. Les « similitudes-analogies » coïncident avec les reflets de l'Image-ressemblance, qui se trouve au tréfonds de l'âme : elles seules permettent l'actualisation parfaite de l'Image. Ce sont : l'incompréhensibilité de l'âme et son ubiquité par rapport au corps; sa royauté sur la création inférieure à l'homme, surtout par l'intelligence; la liberté qui donne aux deux analogies précédentes leur valeur.

L'Image-ressemblance est constituée, au fond, par la capacité de l'âme et par sa puissance de connaître et d'aimer Dieu comme Il se connaît, comme Il s'aime; c'est-à-dire par la mémoire, la raison et la volonté et leur relation à la « Forme-Formatrice »; relation réalisée par la « Vie de Dieu » communiquée à l'âme. La distinction entre les Similitudes-analogies et l'Image-ressemblance revient, en somme, à la distinction pratique faite, tant par Guillaume que par Grégoire, entre *anima* et *animus*, les deux parties d'une même âme, dont la seconde seule, le « *mens* » de saint Augustin, est marquée de l'Image divine. L'enseignement de Guillaume de Saint-Thierry, sur ce point capital, mériterait d'être exposé avec plus de précision et à l'aide d'une terminologie plus technique. Le R. P. Déchanet nous promet d'ailleurs de revenir encore sur tout cela plus amplement dans une synthèse définitive.

L'influence de l'Orient chrétien sur Guillaume de Saint-Thierry ne s'est pas bornée à quelques emprunts aux œuvres de saint Grégoire de Nysse. C'est de toute une tournure d'esprit qu'il s'agit. Le R. P. Déchanet trouve encore des traces d'Origène, de Maxime le Confesseur et du Pseudo-Denys. Par raison de prudence, Guillaume s'est abstenu

cependant de faire mention de ses sources orientales. C'est qu'en théologie et en ascèse aussi bien qu'en mystique, les « nouveautés » — surtout quand elles venaient d'Orient — avaient alarmé, à son époque, les hommes soucieux du maintien de l'ancienne tradition augustinienne. La coïncidence du renouveau monastique, par les Cisterciens et les Chartreux, avec l'apparition des nouvelles thèses orientales contribuait à élargir les débats. On s'explique facilement, d'ailleurs, que les plus accueillants aux « nouveautés orientales » se trouvaient précisément dans les milieux cisterciens et cartusiens, où la tradition antique fut en honneur, et où l'on voulait reprendre dans son intégrité l'idéal des premiers Pères du monachisme. La Lettre de Guillaume aux Chartreux du Mont-Dieu montre la haute actualité des deux mouvements parallèles [4].

Certes, saint Bernard lui-même, l'illustre adversaire d'Abélard, ne peut être suspecté de naturalisme, il ne nourrit aucune indulgence à l'égard des philosophes païens; le point de départ de sa méthode mystique n'en est pas moins identique à celui du plus humaniste de son époque. Le « *Scito teipsum* » de l'abbé de Clairvaux correspond exactement au « connais-toi toi-même » de l'abbé de Saint-Gildas. Chez Bernard aussi se découvre, tout enrobé de mysticisme, un fond d'humanisme moral, dont il faut tenir compte, et que le suédois M. Olavi Castrèn s'est efforcé de dégager dans un livre fort curieux qu'il nous suffit de mentionner brièvement [5]. C'est une de ces thèses sur lesquelles on ne saurait prononcer en quelques mots un jugement absolu. Bien qu'elle contienne nombre de remarques très judicieuses et des analyses poussées à fond, l'œuvre est marquée d'une tare qui est celle de la tendance moderniste et de la méthode de restitution hypothétique, dite comparative. Il n'est pas difficile, en effet, de découper arbitrairement dans un ensemble considérable, qui leur donne une valeur propre et originale, quelques traits isolés, de les rapprocher les uns des autres, et de les adapter à des cadres dans lesquels, bon gré mal gré,

4. *Autour d'une querelle fameuse : De l'Apologie à la Lettre d'or*, dans *Revue d'ascèse et de mystique*, janvier-mars 1939, pp. 3-34.

5. O. Castrèn, *Bernard von Clairvaux*. Zur Typologie des mittelälterlichen Menschen. Lund, Gleerupska Universitetsbokhandeln, 1938, 382 pp.

ils doivent se ranger. Il suffit de laisser pour compte ceux qui résistent, de les exténuer, de les contester ou de les réduire à l'état de quantité négligeable. Telle nous semble bien avoir été la méthode employée par M. Castrèn. Il s'était proposé de doser, dans la synthèse bernardienne, les éléments judaïques chrétiens et néoplatoniciens, et il réussit à ne voir en elle qu'un judaïsme légal combiné avec un néoplatonisme à peine modifié par les apports judaïques. Dans les chapitres sur Dieu, l'homme et le monde, dominent les vues néoplatoniciennes de la hiérarchie des êtres; les influences judaïques se manifestent dans les passages où l'abbé de Clairvaux parle de pénitence, de pardon, de rétribution. N'étant plus à l'état purement judaïque, ces éléments s'insèrent facilement comme autant de degrés dans l'échelle des valeurs, de même que la christologie de saint Bernard, à laquelle l'auteur refuse tout caractère rédempteur et expiatoire, pour ne voir dans le Christ que le médiateur et le Logos incarné.

Conclusion : dans la doctrine mystique de Bernard, il n'y a place que pour « l'Éros »; le sentiment religieux inhérent à la nature humaine; il n'y a pas de trace en elle de « l'Agapè », c'est-à-dire de cet amour pur et désintéressé que nous propose le Nouveau Testament. La figure mystique de saint Bernard apparaît, en somme, comme isolée de toute la tradition ecclésiastique. L'abbé de Clairvaux n'aurait pas échappé à l'œil méfiant et scrutateur de ses contemporains, si telle était la vérité.

Son illustre contemporaine, sainte Hildegarde, qui habitait familièrement « l'ombre de la lumière vivante », a-t-elle su éviter pour autant l'ombre de la suspicion ? Que signifient toutes ces lettres, authentiques ou apocryphes, que lui adressent les papes pour l'encourager, pendant qu'elle travaille à la rédaction de ses visions ? Pourquoi cette enquête des délégués pontificaux et la lecture du commencement du *Scivias* en présence du pape Eugène IV ? Le caractère profondément théologique de ses œuvres, dont la doctrine s'élève au-dessus du niveau commun de son époque, comment l'accorder avec sa protestation qu'elle n'est qu'une pauvre femmelette dépourvue de toute culture intellectuelle ? S'agit-il d'un simple cliché littéraire, d'une manière de s'effacer, ou même d'une *pia fraus*, afin de camoufler une culture littéraire qui pourrait paraître compromettante pour l'époque ? ou bien est-ce l'indice de l'inspiration purement sur-

naturelle de sa connaissance théologique ? Et enfin : quelle est la part des collaborateurs dans la rédaction définitive de ses œuvres ? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre, tant que l'étude analytique et critique de ses œuvres en est encore à ses débuts.

Les beaux travaux du R^me^ P. Dom Herwegen, O.S.B., abbé de Maria-Laach, ont contribué largement à orienter les études sur la doctrine mystique de sainte Hildegarde. Dans la collection « Contributions à l'histoire monastique dans l'antiquité et dans l'Ordre de saint Benoît », publiée sous sa haute direction, parut l'an dernier, de la main de la Rév. Mère M. Ungrund, une vue d'ensemble sur la doctrine de la sainte abbesse rhénane, qui mérite l'attention des médiévistes [6]. Sous le titre quelque peu abscons d'*Anthropologie métaphysique de sainte Hildegarde de Bingen*, ce livre met en avant un aspect de son enseignement que l'on pourrait appeler l'aspect « totalitaire ». « L'homme médiéval, dit M. Ungrund en citant une parole du philosophe danois Sören Kierkegaard, habite l'édifice spirituel qu'il se construit dans la pensée; il n'a aucun goût de se contenter d'un chenil à côté de la porte. » L'anthropologie de sainte Hildegarde ne sera donc pas une anthropologie au sens moderne du mot; elle portera toutes les marques de l'époque. Non seulement les données ressortissant à la science physiologique et psychoanalytique moderne, se mêlent à sa philosophie de l'homme, mais encore toute sa philosophie se meut dans une sphère qui est celle de la théologie et de la mystique. « Être » et « vivre » lui sont pour ainsi dire synonymes; la vie de l'homme résume toute la création; et cette « vie », elle ne l'envisage que comme une « vie chrétienne ». Hildegarde ne nie pas, pour autant, la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Dans sa vue « totalitaire », qui n'est qu'une théologie au sens antique du mot, elle considère l'homme comme *Opus operis Dei*; sa chute n'est rien moins qu'une catastrophe cosmique. Le rétablissement de l'homme, par voie surnaturelle, mènera en sens inverse vers la restauration de l'ordre primitif. Le rôle central de l'homme dans la

6. M. Ungrund, I. C., *Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 20). Münster, Aschendorff, 1938, XVI-122 pp.

création primitive du monde est repris, de manière surnaturelle, par le Logos incarné. Le Christ est le « lieu » où le péché est ôté; dans l'Église qui est la continuation du Christ, s'accomplit le regroupement de la société humaine.

Nombreuses sont les considérations qui se dégagent de la belle analyse descriptive de M. Ungrund. Parmi les détails que nous avons notés en parcourant rapidement son livre, nous mentionnons l'union, que nous dirions « substantielle », entre l'âme et le corps. L'âme, tout en étant forme unique et immatérielle, est cependant plus principe d'une unité de « vie » que d'une unité de « substance ». Non moins curieuse est la solution que donne la sainte au problème de la connaissance humaine. Son épistémologie n'admet ni la théorie de l'abstraction telle que l'enseigne la doctrine thomiste, ni, semble-t-il, un illuminisme purement augustinien. D'après sa manière de voir, l'âme humaine se sert des sens extérieurs qu'elle anime et vivifie, comme la cause principale se sert de la cause instrumentale. A travers les sens extérieurs elle prend directement l'idée, reconnue telle par la coordination du double caractère dont l'objet est signé par le Créateur : celui du nom et de la mesure.

Quant à la théologie proprement dite des visions de sainte Hildegarde, M. Ungrund se demande s'il faut la considérer comme scotiste avant la lettre. Se basant sur un texte isolé du *Liber divinorum operum* (*P. L.*, t. CXCVII, col. 945 B) : « Creavit Deus hominem secundum formam humanae carnis qua Filius eius sine peccato induendus erat », elle semble vouloir insinuer une réponse affirmative. A notre avis, la chose mériterait d'être examinée de plus près. De même, la relation établie entre l'âme *scintilla Viventis* par rapport à Dieu, et celle de la *scintilla* à l'égard du composé humain et de la création inférieure, demanderait à être précisée davantage. Somme toute, l'exposé de M. Ungrund aurait gagné grandement si la distinction *anima-animus* avait été maintenue avec plus de netteté. Son livre contient néanmoins une belle vue d'ensemble sur la doctrine de la grande mystique rhénane, et offrira un solide fondement pour l'étude critique de ses œuvres.

Le rôle respectif de l'intelligence et de la charité dans la contemplation n'a pas été abordé de front par sainte Hildegarde. L'intelligence résume, d'après elle, toute l'activité dont l'âme est capable; elle est le fondement stable et le

principe où toutes les puissances de l'âme prennent origine et auquel elles font retour. L'intelligence trouve néanmoins son complément nécessaire dans la volonté qui parachève en elle l'image de la Sainte Trinité.

Il faudra attendre une époque assez tardive pour voir poindre les premiers essais de la théorie de l' « amour-intellection ». Dans un article de la *Revue d'ascèse et de mystique*, M. J. Châtillon montre que Richard de Saint-Victor établit encore une distinction très nette entre contemplation et amour, sans que pourtant cette distinction nuise au secours que l'un apporte à l'autre. Rapprochant la classification des degrés de l'amour exposée dans le *De quatuor gradibus violentae Charitatis* des genres et des modes de la contemplation du Benjamin Major, et des spéculations du Benjamin Minor, il croit pouvoir les expliquer les uns par les autres. Il lui semble que, dans l'esprit de Richard, les degrés de l'amour présupposent les classifications antérieures des Benjamin Major et Minor, ce qui n'est pas invraisemblable, étant donné que dans ces derniers traités Richard semble suivre docilement le sillon tracé par saint Augustin et par saint Anselme, tandis que dans les degrés de la charité se trahit proprement l'influence du XII[e] siècle.

Dans les œuvres mystiques de Ruysbroeck, dont le R[me] P. Dom J. de Puniet, O.S.B., abbé d'Oosterhout en Hollande, a entrepris depuis longtemps, en collaboration avec quelques-uns de ses moines, la traduction française[7], la même distinction est maintenue entre le rôle de l'intelligence et celui de la volonté. Le *Livre des douze béguines*, qui occupe en grande partie le sixième et dernier volume qui vient de paraître, se meut sensiblement dans le même cercle d'idées des Victorins. Les quatre modes de la vraie contemplation et les quatre modes de l'amour se complètent, et s'expliquent les uns par les autres. Souhaitons, avec le Révérendissime Père, que sa traduction sobre et lucide puisse contribuer largement à la diffusion de la belle doctrine du saint prieur de Groenendael, que l'on a si bien nommé : Ruysbroeck l'Admirable.

7. *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul d'Oosterhout. T. VI, *Les douze Béguines; Les quatre tentations; La vie de Ruysbroeck*, par Pomérius. Bruxelles-Paris, Vromant, 1938, 324 pp.

La mystique de Ruysbroeck, dont les premiers volumes de la traduction française ont donné un exposé succinct et clair, est assez difficile à saisir. Aussi, au cours des siècles, les interprétations panthéistes n'ont pas manqué. Au début du XV^e siècle, c'est le chancelier de Paris, Jean Gerson, qui ouvre la série, au XVII^e siècle Bossuet relève encore le gant; à notre époque les accusation de panthéisme ont été reprises dans un état d'esprit plus moderne, par M. Wautiers d'Aygallier (*Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1923), et par M^lle Melline d'Asbeck (*La mystique de Ruysbroeck d'Admirable, un écho du néoplatonisme au XIV^e siècle*, Paris, 1930). C'est contre ces attaques que se dirige la réplique du R. P. van de Walle, O.F.M., dans deux articles de la revue : *Ons Geestelijk Erf*[8]. Après avoir délimité les principaux chefs d'accusation, l'auteur montre que la doctrine de Ruysbroeck relative à la création n'est pas émanatiste, comme le prétend M^lle d'Asbeck. Ruysbroeck admet, avec tous les scolastiques, une création *ex nihilo*. Ensuite le R. P. van de Walle aborde les trois principaux moments de la mystique proprement dite de Ruysbroeck; la puissance obédientielle au tréfonds de l'âme, comparable dans son *esse ad* à l'« Éros » néoplatonicien : la transformation de l'âme requise pour qu'elle voie et connaisse dans la lumière transcendante de Dieu; l'identification de « notre vie en Dieu » et de notre « vie à nous » dans le Verbe créateur et restaurateur. Aucun des trois aspects de la mystique de Ruysbroeck ne se prête à l'accusation de panthéisme, quand on prend soin de lire les mots et les expressions dans leur contexte immédiat.

Parallèlement aux études du R. P. Maréchal, S. J., sur le problème de la grâce mystique en Islam (cf. *Études sur la Psychologie des mystiques*, t. II, Paris, 1937), le R. P. Reypens, S. J., a dégagé la notion de la « contemplation mystique naturelle » telle qu'elle résulte des protestations de Ruysbroeck contre certaines manifestations de faux mysticisme à son époque[9]. De fait, Ruysbroeck admet une contemplation mystique naturelle, rendue possible par la structure même de l'âme, capable de se replier sur elle-même et

8. *Is Ruusbroec pantheïst*. Ons Geestelijk Erf, fascic. 4, 1938, pp. 359-391; fascic. 1, 1939, pp. 66-105.

9. *Het mysticke « Gherinen »*. Ons Geestelijk Erf, fasc. 2, 1938, pp. 158-186.

de saisir immédiatement sa substance concrète comme fond des puissances et comme sujet de tendance vers son Prototype. La possession fruitive gherinen du fond de l'âme en tant qu'« informé » par Dieu, fut l'objet d'un article publié antérieurement par l'auteur dans la même revue.

Humanisme et dévotion moderne

La question des rapports entre l'humanisme et la Dévotion moderne, et l'on pourrait ajouter de ceux entre la Dévotion moderne et la Réforme, et Contre-Réforme catholique, est des plus compliquées. Il est presque impossible de classer dans un bref aperçu les nombreuses solutions que les auteurs ont proposées, en tenant compte de toutes les nuances qu'ils y apportent selon qu'ils se placent au point de vue de l'humanisme, de la Réforme ou simplement du christianisme. Pourtant un auteur hollandais, M. Mak, a réussi, non sans mérite, à les grouper dans un chapitre placé par manière d'introduction en tête de son édition critique de la plus ancienne traduction hollandaise du *Soliloque* de Gerlach Peters[10]. Il ne rentre pas dans nos intentions de suivre l'auteur dans tous les méandres où l'ont mené les recherches des érudits. Lui-même, il rattacherait de préférence sa solution à tout un groupe d'auteurs qui parlent de « Renaissance chrétienne », forme assez ambiguë qui a cependant l'avantage de réunir sous un seul vocable diverses manifestations à tendance commune. L'expression semble avoir été inventée par quelques admirateurs d'Érasme dans l'entourage immédiat du grand réformateur suisse Zwingle, et désigne le nouvel approfondissement des vérités fondamentales de la foi chrétienne, constaté dans plusieurs milieux humanistes. M. Mak parle d'un « remarquable mouvement parallèle » à l'humanisme, et en rattachant la Dévotion moderne à la Renaissance chrétienne, il lui refuse tout caractère humaniste, ou du moins considère l'humanisme comme un élément étran-

10. J. J. Mak, *De Dietse vertaling van Gerlach Peters' Soliloquium*. Édition au compte de l'auteur. Rotterdam, Schepenstratt, 27 b, 1936, 286 pp.

ger à l'esprit des premiers fondateurs de la Dévotion moderne. L'auteur a grandement raison, quand il reproche à la plupart des auteurs qui se sont occupés jusqu'à présent de la Dévotion moderne, d'avoir voulu l'expliquer beaucoup plus par ce qui a suivi ce mouvement que par ce qui l'a précédé, de sorte que presque inconsciemment ils se sont laissé guider par un esprit de parti pris. M. Mak s'abstient de cette erreur; il se refuse pourtant à remonter par une étude personnelle aux origines de la Dévotion, encore trop peu explorées. Le R. P. Mulder, S. J., le regretté éditeur de la correspondance de Gérard Groot, les rattacherait volontiers au renouveau de la « via antiqua » dans les milieux universitaires de Paris à la fin du XIV^e^ et au début du XV^e^ siècle. M. Hyma, lui, voit dans la Dévotion moderne un commencement absolu, et explique par elle la Renaissance du christianisme. Enfin, un auteur allemand, M. Paul Wernle, cherche les origines de la Renaissance chrétienne, à laquelle ressortit la Dévotion moderne, dans le milieu humaniste de l'académie platonicienne de Florence. M. Mak se montre plutôt réservé quand il s'agit des origines. Il s'est borné, dans son travail, à une analyse serrée de l'esprit de la Dévotion moderne, qu'il oppose à celui des humanistes. A ces derniers il ne peut reconnaître, conformément à ses conceptions de protestant orthodoxe, qu'un naturalisme perfectionniste.

Un esprit protestant plus libéral se manifeste dans le livre que M. Mönch a publié sur la Renaissance platonicienne en Italie au XV^e^ siècle et le développement de la littérature et du mysticisme français au XVI^e^ [11]. La thèse, dont la première partie du moins appartient encore à la période médiévale, est apparentée à celle de M. Wernle, mentionnée ci-dessus. Dans l'humanisme du cardinal Bessarion, de Marsile Ficin surtout, et de Pic de la Mirandole, l'auteur voit poindre les traits caractéristiques de la civilisation française du XVI^e^ siècle. Rien de plus fondé que l'influence italienne sur Symphorien Champier, sur Marguerite d'Angoulême, Antoine Héroët, Maurice Scève et jusque sur les littérateurs de la Pléiade. A cet égard, la thèse est savamment étayée et bien

11. W. Mönch, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur- und Geistesgeschichte (1450-1500)*. (Romanische Studien, Heft 40.) Berlin, Elering, 1938, 399 pp.

présentée. L'auteur a cependant le tort de lui avoir donné Luther comme cheville ouvrière, et de la faire jouer pour ainsi dire sur le sens amphibologique du « cuyder » du grand réformateur allemand, c'est-à-dire sur la double signification que peut revêtir ce mot : de « confiance illimitée de l'homme en soi-même » ou « confiance aveugle dans la grâce ».

Dans la littérature française, c'est surtout la doctrine luthérienne de la grâce qu'il met en relief, en exploitant les œuvres de Marguerite de Navarre, dont il est loin d'être démontré cependant qu'elle fut aussi gagnée aux idées luthériennes que l'auteur le prétend [12]. C'est dès 1529-1535 que l'on peut discerner la crise, le point où commencent à se séparer chez elle la Renaissance littéraire et la Renaissance religieuse (la Réforme). On l'entend dire que l'Évangile n'a de plus perfide ennemi, ni Satan de suppôt plus habile que le « cuyder ». S'agit-il de la confiance inébranlable dans la bonté foncière de l'homme ? Où demeure alors la doctrine fondamentale de l'humanisme florentin ? et comment peut-on invoquer son influence en faveur de la Renaissance néoplatonicienne ? S'agit-il, au contraire, de la vérité la plus consolante du christianisme, faussée par le réformateur allemand ? que devient alors l'influence de Luther après un désaveu si complet ? Dans la mesure donc où l'influence littéraire des humanistes italiens sur Marguerite de Navarre est fermement établie, il faudra diminuer chez elle les attaches luthériennes. Dans la même mesure aussi doit être relevé, dans la Renaissance du néoplatonisme français, le rôle de Symphorien Champier, relégué par M. Mönch à un plan secondaire, parce qu'il n'abandonnait pas complètement l'enseignement d'Aristote. « Or Aristote, c'était l'Église » (cf. p. 299). Le sens luthérien donné par l'auteur à l'humanisme français du XVI[e] siècle explique aussi la floraison éphémère qu'il lui attribue. Au lieu d'y reconnaître la préparation à l'humanisme dévot du siècle de saint François de Sales, le mouvement est condamné à une décadence rapide grâce aux huguenots français.

Dans la première partie de la thèse, dans laquelle il s'est attaché surtout à l'analyse des œuvres de Ficin, l'auteur met en

12. Cf. M. Hauser, *Études sur la Réforme française*. Paris, 1909.

avant ce que M. Dress, dans son livre sur le mysticisme de Ficin, a appelé « l'eudémonisme volontariste ». Il ne tient aucun compte des influences scolastiques subies par Ficin, et qui d'après M. Dress sont beaucoup plus considérables qu'on ne pourrait le croire chez un humaniste [13]. Ce qu'on retient, c'est l'anthropocentrisme, les degrés des valeurs attachées par Ficin aux créatures conformément à la hiérarchie des êtres, la belle confiance de l'homme en ses propres forces. Or l'exaltation de la nature humaine a-t-elle pu influencer la doctrine de Luther, qui lui aussi admet un anthropocentrisme, mais dans un sens combien différent ? Peut-on encore parler d'humanisme chez celui qui ne voit dans la nature humaine que gangrène à extirper, et qui, se sachant toujours impur de soi, ne devient juste que par une grâce extérieure, qui — il en a confiance — lui sera imputée par Dieu ? On n'arrivera à l'admettre qu'en jouant sur les mots comme le fait M. Mönch.

Ce réquisitoire sévère pourrait faire croire qu'il n'y a rien à retenir dans le livre de M. Mönch; nous ne voulons pas le prétendre. Tout au contraire, son livre mérite l'attention des lettrés et fournit des vues suggestives sur plusieurs points encore mal définis des relations littéraires entre l'Italie du XV^e^ siècle et la France du XVI^e^.

D'après l'opinion communément reçue, les Frères de la Vie Commune ont contribué largement par leur enseignement scolaire à la diffusion de l'humanisme dans les Pays-Bas et dans l'Allemagne. Les recherches de M. R. Post, professeur à l'Université catholique de Nimègue, sont de nature à nous mettre en garde contre cette opinion. Dans un article de la revue *Nederlandsche historiebladen*, il nous apprend qu'à Bois-le-Duc, au moins, les Frères ne se sont jamais occupés de l'enseignement. Ils y ont ouvert un hospice pour les étudiants, qui suivaient les cours à l'école communale, et ils se sont contentés de leur offrir tous les soins corporels et spirituels. La tâche des directeurs de l'hospice se bornait, en somme, à la surveillance de la jeunesse studieuse. Il se trouvait néanmoins parmi eux un « répétiteur » qui semble avoir présidé spécialement aux études faites en commun. Les

13. Cf. W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*. Berlin, 1929.

dimanches, après vêpres, une conférence sur quelque sujet de spiritualité était de règle. Plusieurs bourses, fondées en vue du recrutement du clergé séculier et régulier, en faisaient une sorte de séminaire avant la lettre.

Les chanoines de Windesheim se recrutaient en grande partie dans ces milieux où, dès leur jeunesse, les étudiants étaient pénétrés de la spiritualité toute pratique de Gérard Groot et de Florent Radewijns, ennemis déclarés des longues et subtiles spéculations de l'enseignement théologique de l'époque. C'est par réaction surtout contre les arguties de l'école, qui creusaient toujours plus profondément l'abîme entre la théologie et la vie réelle, que les disciples de Gérard Groot insistent tant sur la pratique de l'ascèse et qu'ils inventent, pour les débutants de la vie intérieure, toutes sortes de méthodes pour s'appliquer avec fruit, par une réflexion personnelle, à l'approfondissement de quelque texte connu de la sainte Écriture, de la liturgie ou des anciens Pères. Ce n'était qu'une méthode; par conséquent, elle ne devait pas être plus compliquée que le but poursuivi, et il fallait à la longue pouvoir s'en passer.

Assez nombreux ont été, heureusement, surtout parmi les disciples immédiats de Gérard Groot et de Florent Radewijns, les auteurs qui ont su se débarrasser du moule rigide de la première formation. Le *Soliloque* de Gerlac Peters, par exemple, excelle par la tournure libre et la fraîcheur de l'expression. Il est capable d'exciter, encore de nos jours, la dévotion du pieux lecteur, comme en témoigne la deuxième édition de l'élégante traduction française de Dom E. Assemaine, O.S.B. [14]. D'un ton plus affectif et moins profondément théologique est le *Soliloque de l'âme*, composé par Thomas a Kempis. Dom Assemaine l'a mis également à la portée du lecteur français, par une traduction non moins fidèle et bien tournée [15]. Elle offre les pensées particulièrement chères à Thomas a Kempis, qui eut soin de les recueillir pour le réconfort et la consolation de son âme, quand besoin en serait. Ces pensées toutes proches de celles de l'*Imitation*, présentées par manière d'un colloque entre

14. E. Assemaine, O.S.B., *Le Soliloque enflammé de Gerlac Peters*. Paris, Éditions du Cerf, 1936, 173 pp.

15. E. Assemaine, O.S.B., *Le Soliloque de l'âme, par Thomas a Kempis*. Paris, Éditions de la Source, 1937, 168 pp.

l'âme et Dieu, ne manqueront pas de faire du bien. Une nouvelle traduction italienne du *Soliloque* de Gerlac Peters parut l'année passée, de la main de M. A. Levasti, admirateur qualifié de toute manifestation de spiritualité ancienne et nouvelle [16]. Après informations prises auprès des érudits les mieux renseignés en matière de littérature mystique hollandaise, il choisit pour sa traduction le texte latin de l'édition de Cologne (1616), qu'il a complété et corrigé çà et là par celui d'un manuscrit de Wolfenbüttel, plus proche de l'édition princeps, fourni par Jean Soutken, l'ami fidèle de Gerlac à Windesheim. Les remarques judicieuses dont le traducteur fait précéder son œuvre serviront non seulement à faire apprécier la spiritualité du *Soliloque*, mais encore à stimuler l'étude critique des plus beaux textes de la Dévotion moderne.

Dom A. Lansbergen, O. S. B.

16. A. Levasti, *L'ardente Soliloquio con Dio di Gerlac Peters*. Lanciano, Carabba, 1938, 214 pp.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Miracles eucharistiques.

Les prodiges opérés par la sainte Eucharistie sont un peu comme ceux de Lourdes, ils accomplissent à l'intérieur et dans le secret des âmes des merveilles incomparablement plus grandes et plus nombreuses que toutes celles qui se peuvent constater à l'extérieur. Il y avait cependant un livre à écrire sur *les miracles eucharistiques au moyen âge*, et personne n'était mieux préparé à cette étude que le R. P. P. Browe, S. J.,[1] déjà si connu par ses travaux sur la communion. L'auteur fait remarquer que dans l'antiquité chrétienne les miracles eucharistiques se rattachaient en majeure partie à la liturgie de la messe. Au moyen âge, il en va tout autrement, ils sont plus personnels et se lient plus intimement aux dévotions privées. Fréquents chez les religieux de tous les ordres, ils ont connu chez les Cisterciens une vogue extraordinaire, indice évident du culte très spécial que les fils de saint Bernard ont toujours voué à la sainte Eucharistie et à la Vierge Marie. Ces miracles racontés dans les chroniques des monastères et dans les vies de saints, sont le reflet des idées du peuple au moyen âge. Sont-ils tous bien authentiques ? Impossible de le savoir; aussi bien les fidèles s'en préoccupaient fort peu, il leur suffisait de réchauffer leur foi et leur ardente piété au récit de ces prodiges. Certains de ces prodiges ont eu des témoins dignes de foi qu'on ne peut négliger : la France et l'Allemagne en ont connu de tels, et de même la Belgique et la Hollande; actuellement encore à Amsterdam le « sacrement de miracle » est l'objet d'une grande vénération et de solennités liturgiques qui attirent un grand concours de peuple. Il y a, en effet, toute une catégorie de faits miraculeux dont les effets durent encore et qu'on pourrait appeler des miracles permanents : hosties restées intactes après être passées par le feu; formes imprimées sur des corporaux ou

1. Peter Browe, S. J., *Die eucharistichen Wunder des Mittelalters. Breslau*, Müller, 1938. XI-220 pp.

encore taches de sang laissées sur des étoffes après contact avec les saintes espèces. L'auteur a pris soin de dresser une liste des endroits où se sont accomplis des prodiges de cette nature. L'esprit chrétien ne s'est pas fait faute de rendre hommage à ces interventions de la Providence, et a su en profiter au cours des siècles pour se raffermir dans la foi en l'Eucharistie et réchauffer son culte envers la sainte Hostie.

Les saints Ordres.

Les deux volumes du Rme Dom Raphaël Molitor, O. S. B., sont une utile contribution à l'histoire des Ordinations [2]. Questions générales et ordres mineurs forment la matière du premier volume, le second est tout entier consacré aux trois ordres majeurs. Le commentaire suit le texte du Pontifical romain et fait abstraction des usages étrangers. Il s'attache surtout au point de vue doctrinal, mais sans négliger les données de la tradition ecclésiastique, si précieuses pour éclairer les questions complexes et délicates que présentent les rites des ordinations. On aurait pu avec avantage insister un peu plus sur ce côté historique; mais, somme toute, l'essentiel est dit, et il ne faut pas demander à cette étude de théologie sacramentelle plus qu'elle n'a voulu donner. Qu'il soit seulement permis de faire remarquer que le témoignage des anciens documents de la liturgie est précieux; c'est lui qui fait apprécier la valeur des textes et des cérémonies et saisir certaines nuances qui sans eux passeraient inaperçues. L'ouvrage de Dom Molitor se lit avec intérêt et profit; il répond bien à la nécessité d'inculquer au clergé une profonde estime pour l'enseignement que fournit la liturgie des ordinations.

2. Dom Raphael Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*. Pustet, Ratisbonne, 1938. 2 vol. in-12, 267 et 287 pp.

P. DE PUNIET.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne)